Plantinga



NATURA NECESITĂȚII



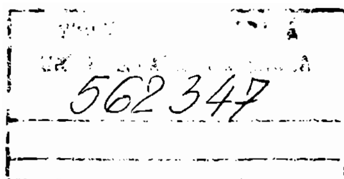
EDITURA TREI

ALVIN PLANTINGA

NATURA NECESITĂȚII

Traducere de Constantin GRECU

Studiu introductiv de Iancu LUCICA







EDITURA TREI

EDITORI
MARIUS CHIVU,
SILVIU DRAGOMIR,
VASILE DEM. ZAMFIRESCU

COPERTA
DAN STANCIU

ISBN 973-98375-7-3

CUPRINS

VII. OBIECTE POSIBILE DAR INACTUALE: ARGUMENTUL CLASIC

VIII. OBIECTE POSIBILE DAR INACTUALE: DESPRE CEEA CE NU ESTE

IX. DUMNEZEU, RĂUL ŞI METAFIZICA FICŢIUNII

ALVIN PLANTINGA ȘI ONTOLOGIA LUMILOR POSIBILE

DE

IANCU LUCICA

Printre filosofii americani de formație logică din a doua jumătate a acestui secol un loc însemnat îi revine lui Alvin Plantinga. Opera sa numără astăzi peste o sută cincizeci de titluri de lucrări și acoperă o largă arie tematică în care se pot regăsi câteva din principalele domenii ale filosofiei contemporane. Înaltele distincții și onoruri academice pe care le-a primit în decursul anilor, precum și funcțiile deținute în conducerea unor prestigioase instituții și societăți americane de filosofie atestă rapida consacrare de care s-a bucurat acest interesant autor.

Începând cu anii '60 Alvin Plantinga a funcționat ca *visiting professor* în peste douăsprezece mari universități americane, iar din 1982 este directorul Centrului de Filosofia Religiei de pe lângă Universitatea din Notre Dame, statul Indiana. Trebuie spus că filosofia religiei este una din preocupările constante ale lui Alvin Plantinga, iar abordările logice pe care le-a dat el aici au schimbat în multe privințe statutul acestei discipline.

Până în 1997 s-au scris despre Alvin Plantinga nu mai puțin de zece cărți dintre care se cuvine amintit volumul apărut în colecția *Profile* sub îngrijirea lui James Tomberline și Peter van Inwagen, doi cunoscuți filosofi contemporani. Dacă adăugăm și traducerile în peste opt limbi străine a scrierilor lui Alvin Plantinga, vom avea o imagine mai completă asupra anvergurii intelectuale a autorului de care ne ocupăm. Ca în atâtea cazuri de gânditori importanți, viața omului ilustrează opera filosofului.

I. DATE BIOGRAFICE

Alvin Plantinga s-a născut la 15 noiembrie 1932 în Ann Arbor, statul Michigan, în familia unor emigranţi olandezi. Bunicul său, Andrew Plantinga, era un modest om de afaceri în Friesland, un ţinut din nordul Olandei. În 1913 părăseşte Olanda şi emigrează cu întreaga familie în America. Se stabileşte mai întâi în New Jersey, apoi în Sheldon, Iowa, unde îşi întemeiază o mică fermă încercând să se adapteze condiţiilor de viaţă din America acelor timpuri. Înclinaţiile intelectuale ale fiului său, Cornelius Plantinga, îl determină să-şi părăsească foarte curând proprietăţile şi să caute alte locuri cu perspective mai bune pentru educaţia copiilor săi. Nimeni nu putea bănui atunci cât de bogată în consecinţe avea să fie această hotărâre.

Familia Plantinga era profund religioasă, cu rădăcini adânci în tradiţia bisericii calviniste. Aceste convingeri religioase transmise în familia Plantinga din generaţie în generaţie nu puteau rămâne fără urmări în ce priveşte dezvoltarea intelectuală a viitorului filosof. „Nu-mi pot aminti un moment în care eu să nu fi fost creştin, va declara mai târziu Alvin Plantinga, ci doar că nu am fost întotdeauna interesat de obiecţiile aduse împotriva creştinismului. Pentru mine creştinismul implica un substanţial element intelectual şi, cu puţine excepţii, am avut întotdeauna un puternic sentiment al existenţei lui Dumnezeu". [1]

După sciziunea din 1834 din sânul bisericii calviniste iau naştere în Olanda, apoi în toată Europa, o serie de congregaţii şi grupuscule religioase care luptau pentru repunerea în drepturi a calvinismului istoric. Aceşti *seceders* îndurau cu stoicism prigonirile oficialităţilor statale şi ecleziastice caracterizate la acea dată de un liberalism teologic excesiv. Mulţi dintre ei vor emigra în America unde sunt asimilaţi bisericii reformate creştine. Pentru că nu credeau în virtuţile unei educaţii neutre din punct de vedere religios, ei îşi vor construi propriile şcoli, colegii, iar mai târziu chiar o universitate.

Ca fiu al mişcării de la 1834, Andrew Plantinga ştia foarte exact ce avea de făcut. Cu eforturi şi sacrificii el îşi mută familia în Holland, Michigan, unde trăia o puternică comunitate

de emigranţi olandezi şi unde existau deja câteva colegii calviniste. Tânărul Cornelius se înscrie la Christian High School (aici este coleg cu William Frankena), apoi la Colegiul Calvin. Urmează mai departe ca bursier la Michigan şi Duke University unde îşi face un doctorat în filosofie şi un masterat în psihologie. Între timp se căsătoreşte cu Lettie (născută Bossenbroek) şi în scurt timp se nasc primii doi copii — Leon şi Alvin Plantinga.

Atunci, ca şi acum, statutul filosofului era incert, iar ocuparea unui post însemna pentru foarte mulţi o adevărată aventură care putea să dureze uneori ani de zile. Pentru tânăra familie Plantinga urmează ani grei, veniturile lor din această perioadă abia dacă acoperă chiria unei camere în care trăiesc patru persoane. Cu toate acestea, părinţii reuşesc să-i ţină pe copii departe de grijile materiale, astfel că amintirile lui Plantinga din această perioadă nu trădează câtuşi de puţin ceea ce se cheamă de obicei o „copilărie frustrată“.

De abia în 1941, anul intrării Statelor Unite în război, Cornelius va găsi un post de profesor la Huron College, un mic colegiu presbiterian, undeva în Dakota de Sud. Nivelul la Huron era însă extrem de scăzut, la fel interesul pentru filosofie, aşa că peste doi ani nu va ezita să dea curs unei invitaţii primite de la Jamestown College, în Dakota de Nord. Până la plecarea lui la Calvin, în 1950, Cornelius Plantinga va rămâne la Jamestown unde predă greaca, latina, filosofia, psihologia şi, ocazional, sociologia şi religia. Aici Alvin Plantinga intră ca elev la şcoala elementară şi tot aici îşi va termina liceul. Între timp se nasc Terrell şi Cornelius jr.

Pentru că nivelul şcolilor lăsa în acea vreme mult de dorit, Cornelius Plantinga se ocupă personal de pregătirea copiilor săi, iniţiindu-i în limbile clasice (latina, mai ales) şi în filosofie. Dialogurile lui Platon i se par tânărului Alvin de-a dreptul fascinante, astfel că la vârsta de numai paisprezece ani hotărăşte să devină filosof. În 1949 se înscrie ca student la Jamestown după care urmează scurte stagii la Harvard şi la Cambridge.

Adevărata biografie intelectuală a lui Alvin Plantinga începe însă la Calvin College, unde tatăl său ajunse între timp pro-

fesor cu o oarecare notorietate. Întors acasă într-o scurtă vacanţă la Harvard, el are curiozitatea să audieze cursurile câtorva profesori de la Calvin. Această săptămână se va dovedi hotărâtoare, cum avea să-şi amintească el mai târziu. Să notăm că între timp Colegiul Calvin cunoscuse o puternică dezvoltare, de la trei sute de studenţi câţi număra el în timpul studenţiei lui Cornelius, avea acum peste o mie trei sute. Aproape toţi erau olandezi. Circula pe atunci zicala că dacă eşti filosof şi ai numele terminat în „a" dar nu te numeşti Castañeda, Cochiarellia sau Sosa, atunci cu siguranţă că eşti absolvent de la Calvin.

Profesorul cu cea mai mare audienţă la Calvin era Harry William Jellema care preda pe vremea aceea istoria filosofiei. Acurateţea gândirii lui Harry Jellema, ca şi farmecul său personal, produc asupra tânărului student o puternică impresie. Deşi stilul lui Jellema era unul globalist, cu tipologii mari în istoria gândirii filosofice, el avea totuşi un ascuţit simţ al detaliului şi ştia întotdeauna cum să îmbine interesul pentru filosofie cu cel pentru teologie. Jellema identifica patru mari stiluri de gândire filosofică (four minds) — antică (cel mai bine reprezentată de Platon), medieval-creştină, modernă şi contemporană. Pe aceasta din urmă o considera încă insuficient conturată. Cu Jellema şi Henry Stob, o altă proeminentă figură de profesor de la Calvin, Plantinga va aprofunda câţiva dintre cei mai reprezentativi filosofi europeni continentali — Platon, Aristotel, Augustin, Aquinas, Descartes, Leibniz şi Kant.

Dintre colegii lui Plantinga se cuvine amintit Nicholas Wolterstorff, filosof binecunoscut astăzi, de care îl leagă o strânsă prietenie. În curând o cunoaşte şi pe Kathleen de Boer provenită tot dintr-o familie de olandezi reformaţi, studentă pe atunci în ultimii ani la Calvin. Cei doi se căsătoresc în 1955 şi nu peste mult timp se naşte primul din cei patru copii ai familiei Plantinga. Cu o fină ironie doamna Plantinga îşi aminteşte de „viaţa nomadă" dusă alături de soţul ei (în douăzeci şi şapte de ani se vor muta de optsprezece ori). O vizită la părinţii soţiei, undeva la graniţa cu Canada, îi dă tânărului căsătorit posibilitatea să vadă ţinuturile muntoase din nordul ţării cu peisajele lor fabuloase. Emoţia estetică este egalată doar de mirarea

filosofică în fața unei naturi care se dezvăluia în toată grandoarea, splendoarea şi mirajul ei. O mare şi statornică dragoste pentru munte îl va stăpâni de aici înainte pe acest om deprins până acum doar cu „înălțimile" abstracțiilor filosofice.

După absolvirea Colegiului Calvin (1954) se înscrie ca bursier la Michigan, unde îşi face masteratul. Aici îi are ca profesori pe W. Alston, R.Cartwright şi pe W. Frankena, fostul coleg de liceu al tatălui său. În primul semestru ia cunoştință de cartea lui A. N. Whitehead, *Proces şi realitate*, pe care o găseşte în multe privințe obscură. Încep totodată şi primele îndoieli. Pentru că ceilalți colegi nu resimt aceleaşi dificultăți în fața textelor studiate îşi face probleme în legătură cu adevărata sa vocație de filosof. Curând îşi dă seama că standardele sale de claritate erau cu mult deasupra mediei şi că pentru el filosofia însemna altceva decât însemna ea pentru cei mai mulți oameni.

Cu R. Cartwright face un curs despre D. Hume, curs de la care va învăța foarte mult. Stilul lui Cartwright era cu totul opus stilului practicat de Jellema la Calvin. În locul viziunilor globaliste, menite să încadreze filosoful într-un anume context, Cartwright prefera minuția analizei logice în raport cu diferitele concepte şi probleme. Ambele metode sunt în principiu valabile însă numai luate în complementaritatea lor, ele pot da o bună înțelegere a istoriei filosofiei.

Un scurt episod petrecut la Michigan îi va servi drept model de etică profesională lui Alvin Plantinga pentru tot restul vieții. La una din conferințele lui W. Frankena, ajuns între timp filosof cu mare autoritate, unul dintre auditori îi semnalează o ambiguitate care blochează pur şi simplu argumentarea reputatului filosof. „După câte se pare, răspunde Frankena, fără să se simptă câtuşi de puțin ofensat, ai perfectă dreptate. Pentru moment nu ştiu ce aş putea să răspund însă voi merge acasă şi voi medita la acest subiect". [2] Modestia profesorului îl impresionează pe tânărul filosof: „Răspunsul simplu şi liniştit al lui Frankena l-am găsit de-a dreptul emoționant, iar în anii care au urmat după aceea am încercat să răspund la fel în fața propriilor mele erori". [3]

La Michigan, ca şi la Yale, unde va pleca în scurt timp, exista o mare diversitate de curente şi tendinţe filosofice care reflectau destul de fidel structura societăţii americane din acele timpuri. Pragmatismul (cu variatele lui forme), pozitivismul, freudismul, existenţialismul, diferitele specii de naturalism şi de idealism sunt numai câteva din dominantele filosofice ce caracterizau mediile academice americane de la jumătatea acestui secol. Adeseori ele duceau la exagerări şi poziţii absurde însă luate „pe porţiuni" puteau exprima (şi exprimau realmente) probleme filosofice reale. Convingerile sale religioase, ca şi propriile exigenţe în ce priveşte filosofia îl ţin pe Alvin Plantinga departe de aceste „mode" intelectuale. Totuşi, obiecţiile pozitiviste la adresa filosofiei şi teologiei încep să îl preocupe din ce în ce mai mult.

Ca filosofie a ştiinţelor factuale, iar în faza Cercului de la Viena ca filosofie a logicii, pozitivismul ducea la materialism şi implicit la ateism. Să nu uităm că încă din faza pozitivismului clasic A. Compte vorbea despre „cultul omului" care trebuia să înlocuiască „cultul lui Dumnezeu". Ceva mai târziu, R. Carnap vorbea cam în aceeaşi termeni despre „nevoia perfecţionării umane". Marea problemă o constituiau, însă, criteriile de pozitivitate în baza cărora aserţiunile filosofiei şi ale teologiei trebuiau respinse ca lipsite de sens. Plantinga studiază cu multă atenţie criteriul verificabilităţii, de care nu este convins, şi a cărui argumentare o găseşte până la urmă nesatisfăcătoare. Este de remarcat, totuşi, că deşi respinge pozitivismul ca filosofie a logicii, el nu va respinge logica în care mai târziu va vedea principalul mijloc de clarificare filosofică. Chiar şi în filosofia religiei el promovează punctul de vedere logic încercând să demonstreze raţionalitatea credinţei în existenţa lui Dumnezeu.

Experienţa de la Yale a fost bogată şi instructivă, totuşi, un anume gen de ambiguitate, specific filosofică, îl nemulţumeşte. Cei mai mulţi autori şi profesori de la Yale se limitau la a consemna pasiv diferitele poziţii filosofice fără a se angaja critic faţă de acestea. În faţa oricărei probleme răspunsul era invariabil acelaşi: există o soluţie aristotelică, una carteziană, una

kantiană, una existenţialistă şi aşa mai departe. Pentru cineva deprins să gândească singur, acest gen de analiză filosofică nu însemna mare lucru. Totuşi, un curs de logică modală ţinut de Fr. Fitch şi unul de epistemologie ţinut de B. Blanshard îi vor fi mai târziu de mare folos.

După terminarea doctoratului (în 1958) părăseşte Universitatea din Yale şi se înscrie ca asistent la Wayne. „Acele zile fabuloase de la Wayne, avea să-şi amintească Plantinga mai târziu, au fost, din punct de vedere filosofic, poate cel mai bun lucru care mi s-a putut întâmpla". [4] Colectivul de la Wayne era foarte tânăr iar pe câţiva dintre colegi (Castañeda, Gettier, Collinson, Sleigh ş.a.) îi cunoscuse deja. Unii studiaseră cu R. Chisholm, alţii cu Sellars sau cu alţi mari filosofi americani, aşa că erau cu toţii foarte bine pregătiţi. În plus, Departamentul de Filosofie de la Wayne nu semăna cu nimic din ceea ce văzuse el până atunci. În locul stilului magisterial care-l impresionase atât de mult la Calvin, găsise aici un stil nou, bazat în principal pe dialog şi pe schimbul deschis de idei. Acest climat îl aduce într-o excelentă formă intelectuală cum vedem din disputele lui polemice în care intră nu peste mult timp. Temele discutate la Wayne priveau în special filosofia limbajului (Wittgenstein, mai ales), logica, epistemologia, metafizica ş.a.

În acea perioadă soseau la Wayne invitaţi din alte centre universitare care ţineau expuneri şi conferinţe pe diferite teme din filosofie. Regula era ca invitatul să-şi trimită materialele cu câtva timp înainte pentru a putea fi citite şi aprofundate. Poate că „citit" este puţin spus pentru că aceste „citiri" arătau cam aşa: la pagina nouă se afirmă P iar la pagina doisprezece se afirmă Q. Din P şi Q rezultă prin exportaţie R; dar S de la pagina douăzeci nu este compatibilă cu T care rezultă prin instanţiere existenţială din R, şi aşa mai departe. Se înţelege că puţini rezistau acestui „foc încrucişat" iar perplexitatea autorilor lua uneori forme de-a dreptul comice. Un astfel de invitat a fost şi Nicholas Rescher. După ce şi-a expus materialul şi a fost supus tratamentului cunoscut, reputatul logician a avut următoarea reacţie: „Ei bine, după cum se vede, acest material nu a prea

plăcut. Din întâmplare mai am aici unul (şi-l scoate din buzunar) care sper că o să vă placă mai mult".[5]

În 1963, profesorul Jelema se retrage de la Calvin (avea deja şaptezeci de ani) iar în locul lui este invitat Alvin Plantinga. O invitaţie care onorează dar care şi obligă având în vedere rolul jucat de reputatul profesor în dezvoltarea colegiului. Apoi Jelema era modelul lui de filosof ceea ce făcea ca invitaţia să dobândească o şi mai mare greutate. Dincolo de această motivaţie de ordin sentimental, care nu trebuie neglijată, Colegiul Calvin exercita asupra lui Plantinga o atracţie şi de alt gen. „Temele la care am vrut cel mai mult să lucrez, mărturiseşte el, sunt temele de care am luat cunoştinţă la Colegiu — legătura dintre credinţa creştină şi filosofie (ca şi dintre alte discipline) precum şi problema cum poţi fi un bun creştin în filosofie. Calvin a fost cel mai bun loc cunoscut mie pentru a lucra în astfel de probleme; nicăieri altundeva, cel puţin din câte cunosc eu, aceste probleme nu au fost privite cu atâta perseverenţă şi tenacitate. Am plecat, aşadar, la Calvin". [6]

Anii care urmează sunt ani de căutări şi clarificări care îl duc, treptat, la identificarea propriei sale linii în filosofie. În această perioadă îi apare una din cărţile sale de mare succes, *God and Other Minds*, urmată de *The Nature of Necessity* şi de alte studii şi cărţi care îi aduc un frumos şi binemeritat prestigiu. Rămâne la Calvin timp de nouăsprezece ani, până în 1982, când va primi o altă ofertă din partea Universităţii din Notre Dame. Între timp preocupările lui începuseră să se diversifice, iar Universitatea din Notre Dame îi dădea posibilitatea să lucreze la un alt nivel şi în alte condiţii. O nouă etapă începea astfel în cariera didactică şi ştiinţifică a lui Alvin Plantinga.

II. APROPIEREA DE LOGICA MODALĂ

Una din temele mult discutate la Wayne era legată de posibilitatea aplicării logicii modale în analiza unor probleme filosofice. Ideea părea foarte interesantă şi atractivă însă două dificultăţi majore stăteau în calea realizării ei până la capăt. Pe de o parte, nivelul de generalitate la care se situau, îndeobşte, dis-

cuţiile filosofice, iar pe de altă parte, ambiguitatea ce caracterizează principalele categorii modale. Categoria de *necesar*, bunăoară, care face de altfel obiectul cărţii de faţă, poate fi întâlnită în mai multe accepţiuni, foarte apropiate între ele şi de aceea foarte uşor de confundat. Există o necesitate logică şi o necesitate ontologică — *naturală* sau *cauzală* — cum o numeşte Alvin Plantinga. Ea vizează procese şi fenomene care ţin de lumea reală cum ar fi constanţa vitezei luminii în vid sau căderea corpurilor pe verticală sub acţiunea atracţiei gravitaţionale. Evident, aceste aspecte ale necesităţii nu fac obiectul logicii modale, cel puţin nu a celei despre care este vorba aici.

Necesitatea logică cuprinde la rândul ei două subspecii — necesitatea modală şi necesitatea inferenţială. [7] Necesitatea modală se referă la propoziţii şi poate fi întâlnită în forma *de dicto* sau în forma *de re*. Statutul necesităţii *de re* ca şi trecerea de la forma *de re* la forma *de dicto* au fost probleme mult discutate la începutul anilor '60 şi mult timp după aceea. Vom vedea în capitolul următor că Alvin Plantinga a dat în această problemă o ingenioasă soluţie, cu interesante consecinţe logice ca şi filosofice.

În sfârşit, necesitatea inferenţială este necesitatea derivării concluziei într-o inferenţă validă. Spunem că în A ⊢ B, B urmează cu necesitate din A, fără să înţelegem, prin aceasta, că B ar fi ea însăşi necesară. Este vorba de vechea distincţie pe care o făceau medievalii între „necesitatea consecinţei“ şi „necesitatea consecventului“. Prin conceptul de „implicaţie strictă“, C. I. Lewis voia să aducă problema necesităţii inferenţiale pe terenul celei modale însă lucrurile s-au dovedit până la urmă a fi destul de complicate aşa că, cel puţin pentru acest stadiu al discuţiei, este mai prudent să le discutăm separat.

Nu mai puţin problematice s-au dovedit şi raţionamentele în care intervin astfel de categorii şi scheme modale. Filosofii utilizează de obicei aceste raţionamente într-un mod intuitiv şi de cele mai multe ori defectuos. Robert Sleigh semnalase un asemenea raţionament într-un articol din *Mind*, raţionament care avea următoarea formă: *în mod necesar* **A** *sau* **B**; *dar nu este adevărat* **A**, *prin urmare în mod necesar este adevărat* **B**.

Există, însă, şi forme mult mai subtile care pot trece uşor nesesizate. Alvin Plantinga invocă următorul exemplu: *în mod necesar* **A** *implică* **B**; *prin urmare* **A** *implică în mod necesar* **B**. Asemenea raţionamente, observă Plantinga, apar frecvent în discuţiile despre problema determinismului, problema fatalismului, problema cauzalităţii, a raportului dintre cunoaşterea divină şi libertatea umană şi în multe alte probleme filosofice.

Dacă intuiţia noastră logică este atât de nesigură în ce priveşte aprecierea acestor raţionamente, cum putem noi şti, totuşi, care din ele sunt valide şi care nevalide? O soluţie ar fi să vedem dacă implicaţiile corespunzătoare lor, respectiv

$$(\Box (A \vee B) \bullet \sim A) \rightarrow \Box B$$
$$\Box (A \rightarrow B) \rightarrow (A \rightarrow \Box B)$$

pot fi deduse ca teoreme în sistemele modale cunoscute. [8] Cel mai simplu dintre ele este sistemul modal T (sau M, în varianta lui von Wright) obţinut dintr-un sistem propoziţional complet la care se adaugă două axiome modale:

(1) $\Box A \rightarrow A$

(2) $\Box (A \rightarrow A) \rightarrow (\Box A \rightarrow \Box B)$.

La regulile de deducţie cunoscute se adaugă o regulă suplimentară, aşa-numita regulă a necesităţii: dacă α este teză a sistemului atunci $\Box \alpha$ va fi de asemenea teză.

Sistemul B (sau sistemul lui Brouwer) se obţine adăugând la T axioma

(3) $A \rightarrow \Box \Diamond A$.

(Dacă A este adevărată, atunci este necesar ca A să fie posibil adevărată). Toate teoremele lui T sunt teoreme în B, nu şi invers. Dacă la T se adaugă

(4) $\Box A \rightarrow \Box \Box A$

se obţine sistemul S4. Specificul lui constă în faptul că permite derivarea unor teze de tipul

(5) $\Box A \equiv \Box \Box A$

(6) $\Diamond A \equiv \Diamond \Diamond A$

care fac ca în acest sistem să nu existe modalități iterate. Spre deosebire de T unde aceste teoreme nu se deduc și unde există, de aceea, un număr infinit de modalități, în S4 singurele modalități admise sunt $\Box$, $\Diamond$, $\Box\Diamond$, $\Diamond\Box$, $\Box\Diamond\Box$, $\Diamond\Box\Diamond$ și desigur, negațiile lor.

În fine, sistemul S5 se obține din T plus axiomele (3) și (4) sau, mai simplu, adăugând la T axioma:

(7) $\Diamond A \rightarrow \Box \Diamond A.$

Așadar, S5 este obținut prin conjuncția sistemelor S4 și B. Dintre teoremele lui un interes aparte prezintă

(8) $\Diamond A \equiv \Box \Diamond A$

(9) $\Box A \equiv \Diamond \Box A$

care permit simplificări și mai drastice în structura expresiilor modale. Practic, în S5 există doar cele patru modalități aletice de bază: $\Box$ (necesar), $\Diamond$ (posibil), $\sim\Box$ (contingent) și $\sim\Diamond$ (imposibil). Să mai adăugăm că S5, la fel ca și S4 și B îl conțin pe T ca parte a lor, de aceea, ele se mai numesc și *sisteme normale* (T este atunci cel mai mic sistem normal).

Aceste patru sisteme modale nu sunt singurele existente în momentul de față. După apariția, în 1932, a cărții lui Lewis și Langford, *Symbolic Logic*, au fost construite foarte multe altele încât astăzi putem vorbi despre o adevărată „familie" de asemenea sisteme. Relațiile dintre ele, legitimitatea unora față de altele, modul în care ele se conțin sau se intersectează au constituit teme de discuție pentru o lungă perioadă de timp. Alvin Plantinga își amintește de strădaniile nereușite în timpul stagiului său la Wayne de-a obține axiomele sistemelor S4 și S5 din axiomele sistemului M.

Să revenim acum la raționamentele modale despre care am vorbit la început. Normal ar fi ca aceste raționamente să fie valide dacă există cel puțin un sistem modal în care implicațiile corespunzătoare lor să fie deduse ca teoreme. Aceeași logică ne spune că dacă un asemenea sistem nu există, raționamentele în cauză sunt nevalide. Din păcate, însă, lucrurile nu stau atât de simplu. În T s-ar putea adăuga o expresie nedeductibilă cum

este $A \rightarrow \Box A$, să zicem, fără ca prin aceasta el să devină inconsistent. Prin urmare, T, la fel ca orice alt sistem normal, nu este complet în sens restrâns. Dar atunci lucrurile se complică pentru că în aceeaşi situaţie sunt şi implicaţiile pe care le discutăm (neştiind dacă ele se deduc sau nu va trebui să vedem dacă ele fac sistemul inconsistent). Se ridică apoi câteva chestiuni de principiu peste care, iarăşi, nu putem trece. Dacă aceste sisteme descriu principiile unei inferenţe valide cum putem noi şti care dintre ele este cel mai bun? Întrucât fiecare din aceste sisteme reprezintă un fel de definiţie implicită a conceptelor modale de *necesar, posibil* etc., cum putem evita pericolul pluralismului şi al relativismului logic în raport cu definiţiile conceptelor respective? În fine, cum poate fi demonstrată din punct de vedere semantic consistenţa şi completitudinea acestor sisteme?

Ultima întrebare este de departe cea mai importantă pentru că de rezolvarea ei depind, în esenţă, toate celelalte. Ceea ce reclamă ea este un concept specific de validitate pentru logica modală. Ştim, însă, că *validitatea* este un concept semantic iar *derivabilitatea* unul sintactic. Condiţia de consistenţă cere ca orice expresie derivabilă să fie validă iar completitudinea cere ca orice expresie validă să fie la rândul ei derivabilă. Într-un sistem consistent şi complet (semantic) cele două concepte sunt coextensive, ele se suprapun exact. Atâta vreme, însă, cât nu dispunem de un concept clar de validitate aceste proprietăţi nu se pot demonstra.

Spre sfârşitul anilor '50 şi începutul anilor '60 (ultimii ani petrecuţi de Plantinga la Wayne), Saul Kripke publică cercetările sale de semantică modală cunoscute mai târziu şi sub numele de „semantica lumilor posibile“ sau „semantica în stil Kripke“. Mult discutata problemă a validităţii în logica modală şi-a găsit, în sfârşit, rezolvarea. Totodată s-au redeşteptat vechile speranţe legate de posibilitatea aplicării în filosofie a logicii modale.

Esenţială pentru semantica lumilor posibile este ideea lui Carnap de *descriere de stare* şi ideea leibniziană de *lume posibilă*. În *Semnificaţie şi necesitate*, Carnap defineşte descrierea de stare drept o „clasă de propoziţii din S, care conţine pentru

orice propoziţie atomară sau această propoziţie sau negaţia ei, dar nu pe amândouă, şi nu conţine alte propoziţii (...)".[9] „Aşadar, continuă Carnap, descrierea de stare reprezintă lumile posibile ale lui Leibniz sau stările posibile de lucruri (state of affairs) ale lui Wittgenstein".[10] Presupunând că sistemul semantic S_1 conţine o singură constantă individuală $\mathcal{a}$ şi trei constante predicative F_1, F_2 şi F_3, vor exista, conform definiţiei lui Carnap, următoarele descrieri de stare:

$$F_1\mathcal{a},\quad F_2\mathcal{a},\quad F_3\mathcal{a},$$
$$F_1\mathcal{a},\quad F_2\mathcal{a},\quad \sim F_3\mathcal{a},$$
$$F_1\mathcal{a},\quad \sim F_2\mathcal{a},\quad F_3\mathcal{a},$$

....

$$\sim F_1\mathcal{a},\quad \sim F_2\mathcal{a},\quad \sim F_3\mathcal{a},$$

În legătură cu relaţia dintre conceptele de adevăr şi descriere de stare, Carnap face următoarea precizare: „Există o descriere de stare şi numai una care descrie starea reală a universului; ea este aceea care conţine toate proprietăţile atomare adevărate precum şi negaţiile acelora care sunt false; ca urmare noi o vom numi descriere adevărată de stare. O propoziţie de o formă oarecare este adevărată dacă şi numai dacă ea are loc în descrierea adevărată de stare". [11] Prin urmare, o propoziţie factuală adevărată este o propoziţie care face parte din descrierea adevărată de stare. O propoziţie logic-adevărată sau L-adevărată, cum se exprimă Carnap, este o propoziţie adevărată în orice descriere de stare. În felul acesta Carnap reuşeşte să construiască o interpretare semantică pentru sistemul modal S5.

Dacă există o singură descriere de stare care descrie starea reală a universului, celelalte descriu doar stări posibile. De aici ideea că descrierile de stare corespund lumilor posibile la Leibniz. Această idee trebuie luată, totuşi, cu rezerve pentru că Leibniz înţelegea prin lume posibilă cu totul altceva. „Numesc lume, spune el, toată succesiunea şi toată colecţia de lucruri existente, în aşa fel încât să nu se poată spune că puteau exista mai multe lumi în timpuri diferite şi în locuri diferite. Căci ar trebui să le socotim pe toate laolaltă drept o lume sau, dacă preferaţi, drept un univers, şi când am umple toate timpurile şi

toate locurile, la fel de adevărat rămâne faptul că le-am fi putut umple într-o infinitate de moduri şi că există o infinitate de lumi posibile dintre care Dumnezeu trebuie s-o fi ales pe cea mai bună, de vreme ce el nu face nimic fără să acţioneze conform raţiunii supreme". [12] Dacă lumea noastră este singura care există aceasta se datorează faptului că ea este cea mai bună dintre lumile posibile pentru că „dacă nu ar fi existat cea mai bună (optimum) dintre toate lumile posibile Dumnezeu nu ar fi creat niciuna". [13]

Ideea că lumea noastră este cea mai bună dintre lumile posibile îl va inspira pe Voltaire în romanul său umoristic *Candid*. Cu mijloace literare gânditorul francez voia să ilustreze câteva din neajunsurile concepţiei leibniziene fără să bănuiască respectabilitatea pe care conceptul de lume posibilă o va dobândi în secolul nostru. Aceasta pentru că problema lumilor posibile apare la Leibniz şi într-un alt context, şi anume, în definiţia adevărurilor de raţiune sau a adevărurilor necesare: o propoziţie este necesar adevărată dacă este adevărată în toate lumile posibile adică în toatea lumile pe care Dumnezeu le-ar fi creat după un alt plan.

Ca şi în cazul ideii de raţiune suficientă (vezi principiul raţiunii suficiente), logica modernă va prelua de la Leibniz ideea de lume posibilă căreia îi va da o utilizare cu totul independentă de consideraţiile lui filosofice şi teologice. Pe scurt categoriile cu care operează semantica lumilor posibile s-ar putea prezenta astfel:

1) O mulţime de lumi posibile $W = \{w_1, w_2, \ldots\}$. Lumea noastră aparţine mulţimii W, ea este o lume posibilă de vreme ce este reală. Pentru consideraţiile ce vor urma reţinem că mulţimea lumilor posibile este o mulţime infinită şi numărabilă.
2) Relaţia R de accesibilitate sau de posibilitate definită pe elementele mulţimii W. Prin w_iRw_j înţelegem că lumea w_j este accesibilă lumii w_i sau că o propoziţie adevărată în w_j este posibilă în w_i. După cum observă Sorin Vieru într-un studiu care a adus pentru prima dată la noi aceste probleme, relaţia de accesibilitate este punctul în care conceptul semantic de lume posibilă se îndepărtează cel mai mult de conceptul leibnizean.

3) Mulţimea de formule construite după regulile ştiute în sintaxa sistemului modal considerat.
4) Mulţimea celor două valori logice {1, 0} unde „1" reprezintă adevărul şi „0" falsul.
5) Funcţia de valorizare V: F x W → {1, 0} care restrânge adevărul unei formule α la o lume posibilă sau la o submulţime (nestrictă) de lumi posibile din W. Prin V (α, w_i) = 1 înţelegem că α este adevărată în lumea posibilă w_i.

Funcţia V se defineşte inductiv după structura expresiei:

$V(\sim A, w_i) = 1$ dacă şi numai dacă $V(A, w_i) = 0$,
$V(A \vee B, w_i) = 1$ dacă şi numai dacă $V(A, w_i) = 1$ sau $V(B, w_i) = 1$,
$V(\Box A, w_i) = 1$ dacă şi numai dacă $V(A, w_i) = 1$ şi pentru orice $w_j \in W$ astfel că $w_i R w_j$ are loc $V(A, w_j) = 1$.
$V(\Diamond A, w_i) = 1$ dacă şi numai dacă există cel puţin o lume posibilă $w_j \in W$ astfel că $w_i R w_j$ şi $V(A, w_j) = 1$.

Observăm că necesarul se defineşte prin cuantificare universală relativ la mulţimea lumilor posibile, iar posibilul prin cuantificare existenţială. Poate că nu este lipsit de importanţă să notăm că în construcţia sistemului său M, von Wright a pornit tocmai de la analogiile formale existente între operatori $\Box$, $\forall$, respectiv, $\Diamond$, $\exists$. Ciudat este că posibilitatea propoziţiilor şi lumile posibile reprezintă două feţe ale aceleiaşi idei generale de posibil ceea ce face ca definiţiile de mai sus să sufere de o evidentă circularitate. Spunând că o propoziţie este posibil adevărată dacă este adevărată în cel puţin o lume posibilă noi nu rezolvăm problema posibilului ci doar o „deplasăm". Nu ştim încă dacă lumea posibilă este un posibil logic sau un posibil ontologic şi nici cum s-ar putea defini ea. Sunt cât se poate de justificate strădaniile logicienilor şi filosofilor de-a „limpezi" ideea de lume posibilă care în semantica modală este luată ca termen prim, nedefinit. În capitolul următor vom vedea ce înţelege Al. Plantinga prin sintagma „lume posibilă".

Conceptele de *verificabilitate, realizabilitate* şi *validitate* se definesc în continuare cu ajutorul conceptelor *de model* şi de *structură de modele.* Definiţiile care urmează sunt adaptate

în principal după studiul lui Sorin Vieru *Semantica „lumilor posibile“ și logica modală* și după cartea lui Hughes și Cresswell, *Introduction to Modal Logic*.

1) Se numește *model* pentru un sistem nespecificat de logică modală un triplet de forma

V = <W, R, V>

unde W este mulțimea lumilor posibile, R — relația de accesibilitate iar V, funcția de valorizare.
2) O *structură de modele* este tripletul de forma

$\mathcal{V}$ = <W, R, V>

unde $\mathcal{V}$ este mulțimea modelelor de tipul V pentru un sistem dat.
3) O formulă A este verificată într-un model V, definit pe o structură de modele $\mathcal{V}$, într-o lume w, dacă V(A, w) = 1.
4) O formulă A este *realizabilă* dacă este verificată în cel puțin un model dintr-o structură de modele.
5) Formula A este *validă* dacă este verificată în orice model din orice structură de modele.

Spre deosebire de logica propozițiilor și logica predicatelor unde conceptele de validitate, realizabilitate, model etc. sunt general valabile, în logica modală situația este radical schimbată. Aceste concepte se particularizează aici pentru fiecare sistem modal în parte prin specificarea proprietăților formale ale relației R. Se ajunge astfel la concepte ca *T-model, S4, S5-model, T-validitate* și așa mai departe. Un *T-model*, de exemplu, este un model V în care relația R este reflexivă. Dacă R este reflexivă și simetrică vorbim de un *B-model;* dacă este reflexivă și tranzitivă de un *S4-model* iar dacă este reflexivă, simetrică și tranzitivă de un *S5-model*. Relativ la sistemul T se poate demonstra că: 1) orice formulă derivată în T este *T-validă* (teorema de consistență) și 2) orice formulă *T-validă* este derivabilă în T (teorema de completitudine).

Se pune în mod firesc întrebarea de ce relația R trebuie diferențiată de la caz la caz prin specificarea proprietăților ei?

Trebuie spus că aceste proprietăți nu sunt date la întâmplare, ele sunt *cerute* de condițiile concrete ale aplicării regulilor de adevăr la expresiile sistemului modal considerat. Să presupunem că vrem să demonstrăm validitatea expresiei $\Box A \rightarrow A$, prima axiomă din T. Demonstrația se face prin reducere la absurd. Presupunem, așadar, că expresia este nevalidă. Fiind vorba de o implicație va trebui să existe un model și deci o lume posibilă w_i în care antecedentul ei să fie adevărat și consecventul fals. Dar pentru ca $\Box A$ să fie adevărată în w_i trebuie ca A să fie adevărată în toate lumile accesibile lui w_i. Prin urmare, $\Box A \rightarrow A$ este falsă în w_i dacă A este adevărată în toate lumile posibile accesibile lui w_i și falsă în w_i. Dar acest lucru este posibil numai dacă w_i nu este accesibilă ei însăși, altfel spus, dacă relația de accesibilitate nu este reflexivă. Dacă relația este reflexivă atunci $\Box A \rightarrow A$ este validă, după cum validă va fi orice altă expresie logic dedusă din ea.

Asemănător se demonstrează că $\Box(A \rightarrow B) \rightarrow (A \rightarrow \Box B)$ este nevalidă. Presupunem, la fel, că există o lume w_i în care $\Box(A \rightarrow B)$ este adevărată și $A \rightarrow \Box B$ falsă. De aici rezultă că $A \rightarrow B$ este adevărată în orice lume posibilă accesibilă lui w_i. Pentru ca $A \rightarrow \Box B$ să fie falsă va trebui ca A să fie adevărată în w_i și să existe o lume posibilă w_j accesibilă lui w_i în care B să fie falsă. Înseamnă că în w_i expresia A este adevărat și $\Box B$ falsă așa că $A \rightarrow \Box B$ este falsă. Pentru că antecedentul implicației este adevărat și consecventul fals, implicația este falsă.

Există și alte interpretări care pun în evidență nevaliditatea acestei implicații. În *Introduction to Modal Logic*, Hughes și Cresswell dau următorul exemplu de raționament care are la bază implicația pe care o discutăm: „În mod necesar dacă plouă în decembrie atunci plouă de sărbători; deci, dacă plouă în decembrie atunci *în mod necesar plouă de sărbători*". [14] Propoziția subliniată este falsă de aceea întreaga concluzie este falsă. Având premisa adevărată și concluzia falsă raționamentul este nevalid.

Cu aceasta, problema validității în logica modală este rezolvată atât în raport cu expresia cât și în raport cu raționamentul (termenul „validitate" este ambiguu în logică și nu trebuie con-

fundate aceste două sensuri ale lui). Statutul logicii modale a fost mult consolidat, iar prin conceptul de lume posibilă relevanța ei filosofică este dintr-o dată alta.

III. PROBLEMELE FILOSOFICE ALE NECESITĂȚII

Nevoia unor clarificări în legătură cu statutul modalităților l-a determinat pe Alvin Plantinga să ia în considerație câteva din vechile probleme filosofice, în speță ontologice, care au însoțit această temă în îndelungata ei istorie. Cele mai multe își găsesc abordarea în cartea sa din 1974, *Natura Necesității* (reeditată în 1982), însă și după această dată autorul va continua să mediteze asupra lor publicând studii și articole discutate și astăzi cu mare interes. [15] Cu o tenacitate care amintește de îndârjirea vechilor frizieni, Alvin Plantinga a reușit să impună soluții și puncte de vedere menite să refacă respectabilitatea unor teme privite cu neîncredere de câteva mari „oficialități" filosofice ale secolului nostru. Cititorul român are ocazia să vadă în aceste analize și discuții polemice un stil de filosofare mai puțin practicat până acum în literatura noastră de specialitate.

1) ESENȚIALISMUL ȘI PROBLEMA NECESITĂȚII *DE RE*.

La întrebarea „cine este subiectul logic al necesității?" logica tradițională răspundea în două moduri: a) propoziția și b) proprietatea. Primul caz duce la propoziții modale *de dicto* gen „este necesar p", al doilea la propoziții modale *de re*, gen „este necesar (sau esențial) P." Ceea ce se spune aici despre x nu este simplul fapt că el are proprietatea P, ci că o are în mod necesar sau esențial. Necesitatea, în cazul de față, este o proprietate de proprietăți în timp ce P și *necesar P* sunt proprietăți de indivizi. Pare justificat, astfel, că pentru unele proprietăți P să putem vorbi, relativ la un individ x, de proprietatea *necesar* sau *esențial P*. „Teza că obiectele au unele proprietăți în mod esențial sau necesar, spune Al. Plantinga, este parte din ceea ce putem numi esențialism". [16]

În capitolul IV din *Topica*, Aristotel împarte predicatele în trei mari categorii — proprii, generice şi accidentale. Proprietăţile generice sunt cele care ţin de gen, definit de Aristotel drept „ceea ce se enunţă ca esenţă a mai multor lucruri care se deosebesc din punct de vedere al speciei". [17] Pentru că exprimarea esenţei se face la Aristotel cu ajutorul definiţiei, el va adăuga în capitolele următoare celor trei „predicamente" invocate mai sus definiţia şi chiar diferenţa. Porfir va prelua, cu unele modificări, se înţelege, această clasificare a predicatelor la Aristotel contribuind astfel la acreditarea esenţialismului ca filosofie a logicii formale. Problema necesităţii *de re* este, aşadar, o problemă logică de factură esenţialistă.

În secolul nostru esenţialismul şi implicit necesitatea *de re* au fost privite cu suspiciune şi tratate ca un gen de „imoralitate filosofică" rezultată din încălcarea unui presupus „cod al bunelor maniere logice". Există şi astăzi autori care discută legitimitatea necesităţii *de re* şi care propun tehnici foarte sofisticate prin care ea ar putea fi eliminată sau cel puţin evitată. [18] În capitolul II din *Natura Necesităţii,* Alvin Plantinga examinează critic câteva astfel de obiecţii. Este vorba de obiecţia *set-teoretică* formulată de G. Herman, de obiecţia lui Kneale şi de obiecţia lui Quine.

Obiecţia set-teoretică se referă la numere şi încearcă să demonstreze că numerele nu au proprietăţi esenţiale cum ar fi *par, impar, prim* ş.a. din simplul motiv că aceste numere pot fi identificate în diferite moduri cu mulţimi. Or, continuă autorul, mulţimile nu pot avea asemenea proprietăţi. Se uită, însă, că numerele nu sunt orice mulţimi ci mulţimi care se supun principiului inducţiei matematice (Kleene) şi că între proprietăţile mulţimilor (dintre care unele sunt la rândul lor esenţiale) şi proprietăţile numerelor există o relaţie foarte strânsă.

O obiecţie mult mai subtilă va produce W. Kneale. În articolul său *Modality De Dicto et De Re* el face următoarea afirmaţie: „Este fără îndoială adevărat să spunem că numărul doisprezece este necesar compus, dar este în mod cert incorect să spunem că numărul apostolilor este necesar compus, dacă afirmaţia nu este înţeleasă ca un enunţ eliptic despre o necesitate

relativă". [19]; Aici *doisprezece* este luat ca identic cu *numărul apostolilor* şi, conform cu principiul indiscernabilităţii identicilor, ceea ce este adevărat despre unul trebuie să fie adevărat şi despre celălalt. Raţionamentul s-ar putea prezenta atunci în felul următor:

12 este în mod necesar compus
Numărul apostolilor = 12

Numărul apostolilor este în mod necesar compus

De ce nu este valid acest raţionament? Dacă principiul identităţii exprimat prin premisa minoră este deasupra oricărei îndoieli, explicaţia nu poate fi căutată decât în premisa majoră care exprimă o necesitate *de re*. Asemenea enunţuri, continuă Kneale trebuie înţelese ca enunţuri eliptice despre o necesitate relativă. Mai exact spus, enunţul „x este necesar P" este o prescurtare pentru ceva de genul „x este necesar P relativ la D" unde D este o descripţie. Exceptând cazurile în care P este un truism (ex. *roşu sau non-roşu*) enunţurile necesare *de re* trebuie înţelese ca fiind relative la descripţie. Aceasta pentru că nici un obiect nu are proprietatea P în mod esenţial doar ca obiect, el o are în raport cu modurile noastre de a-l selecţiona pentru a-l supune atenţiei. Or, aceste „selecţionări" se fac cu ajutorul descripţiilor. Dar atunci P este o proprietate necesară doar în raport cu unele descripţii pentru că pot exista descripţii faţă de care P este nenecesară (contingentă). Dacă Socrate este dat prin descripţia „filosoful grec care a fost soţul Xantipei" atunci el este în mod necesar (sau esenţial) căsătorit dar el nu mai are această proprietate în mod necesar în raport cu descripţia „filosoful grec care a fost cârn" sau „care a fost dascălul lui Platon". Una şi aceeaşi proprietate ar trebui să fie şi necesară şi contingentă aşa cum se întâmplă şi în exemplul de mai sus cu *doisprezece* şi *numărul apostolilor*. „Dacă ceea ce am spus este corect, conchide Kneale, este clar că nu poate exista nici o proprietate despre care să spunem în mod propriu că aparţine lucrurilor cu absolută necesitate, abstracţie făcându-se de modurile în care aceste lucruri sunt selectate pentru a fi supuse atenţiei." [20]

O severă critică a esenţialismului (şi implicit a modalităţii *de re*) întreprinde la rândul lui Quine. Argumentele produse de el, devenite de acum clasice (vezi şi capitolul II din *Natura necesităţii*), converg în ideea că „necesitatea rezidă în modul în care discutăm noi despre lucruri şi nu în lucrurile despre care noi discutăm". [21] Ca şi Kneale, Quine se sprijină pe principiul lui Leibniz al identităţii indiscernabilelor şi pe substituţia *salva veritate* pe care acesta o guvernează. Concluzia lui este chiar mai categorică decât concluzia lui Kneale: „În mod curios, afirmă Quine, există o tradiţie filosofică ce exprimă o asemenea distincţie între proprietăţile esenţiale şi proprietăţile accidentale. Ea a rezistat în termeni de *esenţă* şi *accident*, *relaţii interne* şi *relaţii externe*. Este o distincţie care i se atribuie lui Aristotel (motiv de controversă pentru învăţaţi reprezentând, într-un fel, preţul plătit de ei acestei atribuiri). Însă oricât de venerabilă ar fi această distincţie, ea este în mod cert de nesusţinut". [22]

Este greu de sperat în această situaţie că s-ar mai putea face ceva în favoarea esenţialismului. Şi totuşi...; Alvin Plantinga respinge argumentele celor doi autori, cu aceeaşi forţă logică cu care ele au fost impuse. Schema lui de argumentare este pe cât de simplă pe atât de ingenioasă. Mai întâi el încearcă să găsească în raţionamentele pe care le discută premisele pentru concluzia că necesitatea *de re* nu poate fi menţinută. Apoi produce un alt raţionament de aceeaşi formă cu primul în care premisele sunt adevărate şi concluzia este evident falsă. În sfârşit, el caută acea supoziţie (o premisă neasumată) care este falsă şi care explică până la urmă falsitatea concluziei. Or, ceea ce constata Plantinga este că argumentele despre care am vorbit conţin, într-un fel sau altul, „confuzia ascunsă" a necesităţii *de dicto* cu necesitatea *de re*. Dacă această confuzie este eliminată şi dacă admitem, cum se întâmplă de obicei, că necesitatea *de dicto* este neproblematică, atunci necesitatea *de re* trebuie să fie şi ea la fel de neproblematică. Justificarea ei poate fi dată atât în sens general cât şi în sens particular (cu privire la cazurile particulare de propoziţii care predică proprietăţi necesare).

În sens general necesitatea *de re* nu conţine în ea nimic obscur, în orice caz nu mai mult decât conţine necesitatea *de dicto* pentru că, spune Plantinga, necesitatea *de dicto* este ea însăşi un caz particular al necesităţii *de re*. Ca să înţelegem mai bine cum stau lucrurile să examinăm schema necesităţii *de re* „x este necesar P“ relativ la următoarele valori ale variabilelor x şi P:

x = 9; P = mai mare ca 7,
x = 9 este mai mare ca 7; P = adevărat.

Primul caz duce la propoziţia „9 este necesar mai mare ca 7“, iar al doilea la propoziţia „9 este mai mare ca 7 este necesar adevărată“. Ambele propoziţii provin din schema necesităţii *de re* deşi ultima exprimă o necesitate *de dicto*. Dacă distincţia necesar-contingent este „de nesusţinut“, cum pretinde Quine, logic ar fi ca necesitatea *de dicto* să fie eliminată o dată cu necesitatea *de re*. Dar necesitatea *de dicto* am admis că este neproblematică şi atunci neproblematică trebuie să fie şi necesitatea *de re*. Numai că în acest caz variabila x din schema „x este necesar P“ ar trebui să fie variabilă individuală şi propoziţională în acelaşi timp, ceea ce logica predicatelor nu admite.

Pe de altă parte, dacă necesitatea *de dicto* s-ar lua ca idee primă, nedefinită (tocmai pentru că este neproblematică), s-ar putea da o regulă prin care o propoziţie necesară în forma *de re* să fie adusă la o formă *de dicto* într-un mod cât se poate de logic. Intuitiv vorbind, schema unei asemenea reducţii ar putea fi dată în felul următor: x este necesar P dacă şi numai dacă x este P iar judecata că x nu este P (sau că are complementara lui P) este necesar falsă. Totuşi, aici apare o dificultate pentru că noi nu ştim care este acea judecată unică ce trebuie menţionată pentru ca definiţia să funcţioneze fără probleme. Pentru un x şi P determinaţi, obiectul x s-ar putea da în foarte multe moduri şi atunci în loc de o singură judecată avem o mulţime (potenţial) infinită de asemenea judecăţi diferite între ele. Fiecare poate fi considerată legitimă pentru a servi cauzei. Al. Plantinga rezolvă problema reluând o idee din studiul său *De Dicto et De Re* cu privire la ceea ce numeşte el „judecata nucleu“.

Definiția 1. Dacă x este un obiect și P o proprietate, judecata nucleu cu privire la x și P, pe care o notează cu K (x, P), este judecata exprimată de rezultatul înlocuirii lui x și P din „x are complementara lui P" cu numele proprii ale lui x și P.

Dacă x = Socrate și P = filosof, K (Socrate, filosof) = Socrate este non-filosof. O dată definită judecata nucleu, necesitatea *de re* se definește și ea în mod corespunzător.

Definiția 2. Obiectul x are proprietatea P în mod necesar (sau esențial) dacă și numai dacă x este P iar K (x, P) este necesar falsă. Dacă x este 9 iar P proprietatea „necesar mai mare ca 7", sensul definiției este următorul: 9 este necesar mai mare ca 7 dacă și numai dacă 9 este mai mare ca 7 iar judecata că 9 este mai mic sau egal cu 7 este necesar falsă (proprietatea „mai mic sau egal cu 7" am considerat-o complementara proprietății „mai mare ca 7").

Definiția lui Plantinga presupune câteva condiții:

1) Numele proprii trebuie înțelese mai de grabă în sens gramatical decât în sens logic. În această accepțiune ele se opun propozițiilor și mai ales descripțiilor. La Plantinga nume proprii sunt doar *Socrate, Platon, Aristotel* și altele asemenea lor. Dacă condiția nu se respectă s-ar putea ca funcția nucleu să nu conducă în mod univoc la o judecată.
2) Proprietățile au (sau pot avea) nume proprii, la fel ca obiectele. Proprietatea lui n exprimată de egalitatea n = 2k pentru k ≠ 0 are numele „par". Este totuna a spune că „n = 2k, k ≠ 0" sau că „n este par". Având nume proprii, proprietățile pot fi valori ale vriabilei P în schema definițiilor 1 și 2.
3) Judecata K (x, P) trebuie să fie una din judecățile care predică despre x complementara lui P. S-ar putea foarte bine întâmpla ca mai multe obiecte să fie numite cu același nume însă în cazul acesta doar un singur obiect satisface toate judecățile K (x, P).

Definiția necesității *de re* este „suportul" logic al esențialismului deși trebuie spus că această poziție filosofică s-a dezvoltat în ultima vreme destul de neunitar. În cartea sa *Philosophi-*

cal Logic. An Introduction, Sybil Wolfran identifică câteva sensuri ale esenţialismului pe care le putem rezuma foarte pe scurt astfel:

Sensul 1 (neanalitic): există adevăruri necesare care nu se datorează analiticităţii enunţurilor (propoziţiilor).
Sensul 2 (nonsemantic): există adevăruri necesare care nu se datorează semnificaţiilor expresiilor.
Sensul 3 (obiectual): există adevăruri necesare cu privire la lucruri.

Am putea spune, într-o primă fază, că esenţialismul promovat de Plantinga este o nuanţare a esenţialismului obiectual pentru că el legitimează necesitatea proprietăţilor şi chiar a lucrurilor. Este o poziţie filosofică cu multiple deschideri însă ea reclamă în continuare o serie de precizări.

2) REALISMUL MODAL ŞI CONCEPTUL DE LUME POSIBILĂ

Dacă „necesar adevărat" înseamnă „adevărat în toate lumile posibile", definiţia necesităţii *de re* ar putea fi parafrazată în felul următor: x este necesar P dacă şi numai dacă x este P în lumea actuală şi în toate l mile posibile. Dar atunci toate proprietăţile lui x ar trebui să fie esenţiale pentru că x există şi el în toate lumile posibile. Un asemenea esenţialism, susţinut între alţii şi de Blanshard, este respins de Alvin Plantinga. El încearcă să demonstreze că dintre proprietăţile lucrurilor doar unele sunt esenţiale în timp ce altele sunt accidentale. Plantinga respinge de asemenea ideea că nu toate obiectele ci doar unele au proprietăţi esenţiale. Pare mai natural, aşadar, să spunem că P este necesară (sau esenţială) pentru x dacă x este P nu în toate lumile posibile ci doar în lumile în care el există. Dar ce înseamnă că un lucru există într-o lume posibilă şi ce este, la drept vorbind, o lume posibilă?

Aşa cum am spus, în semantica pură termenul „lume posibilă" este un termen prim (nedefinit), semnificaţia lui este pur mulţimistă. Dacă ţinem, însă, ca discuţia să fie adusă pe terenul semanticii aplicate, aşa cum face Al. Plantinga, atunci termenul de „lume posibilă" trebuie precizat în toate detaliile.

Alvin Plantinga defineşte lumea posibilă cu ajutorul termenului de „stare de lucruri". Există diferite stări de lucruri cum ar fi starea lui Socrate de-a fi câm, de-a fi dascălul lui Platon, de-a fi rege, general sau orice altceva. Dintre acestea unele sunt actuale sau se realizează în timp ce altele sunt doar posibile. O stare S include sau exclude o stare S' după cum realizarea lui S atrage sau nu după sine realizarea lui S'. Starea lui Socrate de-a fi filosof, de exemplu, implică (sau include) starea lui de-a fi om, de-a fi biped, raţional şi încă multe altele. O stare S este *maximală* sau *completă* dacă pentru orice stare S', starea S fie că include fie exclude starea S'. O lume posibilă este atunci orice stare de lucruri maximală şi consistentă. Mai puţin riguros, o lume posibilă ar putea fi definită drept un alt mod în care ar fi putut exista lucrurile, o stare posibilă a lucrurilor, alta decât cea actuală.

Identificăm în argumentarea pe care Al. Plantinga o dă esenţialităţii în termenii lumilor posibile câteva postulate de existenţă pe care le putem reformula după cum urmează:

(1) Există lumi posibile. *A exista* şi *a fi actual* sunt la Plantinga lucruri diferite de aceea o lume posibilă oarecare poate să existe fără a fi totuşi actuală. Distincţia dintre existenţă şi actualitate este fundamentală la Plantinga de aceea vom reveni asupra ei.
(2) Obiectele există în lumi posibile. Unele, asemenea lui Socrate, există doar în unele lumi posibile, altele, asemenea numărului şapte, există în toate lumile posibile.
(3) Obiectele au proprietăţi numai în lumile posibile în care ele există. Propoziţia „x este P în W" nu înseamnă alteceva decât că dacă W ar fi actuală atunci x ar avea P. Dacă existenţa se consideră a fi ea însăşi o proprietate (ceea ce este de discutat), atunci proprozitia (2) este o paticularizare a propoziţiei (3).

Angajamentul ontologic subsumat celor trei postulate de existenţă este numit de Al. Plantinga *realism modal*. În studiul său *Two Concepts of Modality: Modal Realism and Modal Reductionism* el distinge între trei specii sau grade ale realismului pe care le numeşte realism modal de gradul întâi, de gradul doi şi de gradul trei. Realismul modal de gradul întâi admite exis-

tenţa proprietăţilor esenţiale şi accidentale ale lucrurilor. Faptul că propoziţiile există, la fel ca orice alt lucru, şi că ele au proprietăţi, inclusiv aceea de a fi necesar sau esenţial adevărate, poate fi privit drept un „corolar" al acestui postulat de existenţă. Cel puţin unele dintre sensurile esenţialismului discutate în primul paragraf ar putea fi asimilate din acest punct de vedere realismului modal de gradul întâi.

Realismul de gradul doi admite existenţa lumilor posibile. Intenţia lui Al. Plantinga este să dea lumilor posibile statutul de obiecte abstracte în genul numerelor din matematică. Cum ar spune Carnap, ele sunt obiective fără a fi obiectuale înţelegând prin „obiectual" ansamblul determinărilor lor fizice (spaţiale şi temporale).

În fine, realismul de gradul trei admite faptul că lucrurile au proprietăţi în lumile posibile în care ele există.

De pe poziţiile realismului modal circumscris celor trei postulate de existenţă, Al. Plantinga argumentează, *more geometrico*, următoarele teze pe care le-am putea încadra într-o eventuală ontologie a lumilor posibile.

(4) Orice lume posibilă există în oricare alta. Dacă lumea noastră, pe care o vom nota cu α, nu s-ar fi realizat, în schimb s-ar fi realizat w, atunci α ar fi fost pentru w o lume posibilă.

(5) Din mulţimea lumilor posibile doar una se realizează sau este actuală. Ideea că s-ar putea realiza două sau mai multe lumi posibile atrage după sine contradicţii.

(6) Orice lume posibilă este actuală în sine sau pentru sine. Altfel spus, în orice lume posibilă w, expresia „a fi actual" îl desemnează pe w. Din această cauză proprietăţile „a fi actual", „a fi această lume" şi „a fi α" nu sunt identice.

(7) Orice lume posibilă cu privire la cel puţin o lume posibilă este posibilă cu privire la orice lume posibilă.

(8) Dacă o propoziţie p este adevărată în α atunci propoziţia „p este adevărată în α" este adevărată în orice lume posibilă. Trebuie distins, totuşi, între „a exista în w" şi „a fi adevărat în w" pentru că, aşa cum am văzut, o propoziţie există în orice lume posibilă deşi ea poate fi adevărată în unele lumi posibile sau chiar în nici una.

Cele opt propoziţii schiţează un cadru ontologic minimal asociat ideii de lume posibilă. Acest cadru ar putea fi întregit mai departe printr-o serie de propoziţii privind proprietăţile lucrurilor în lumile posibile în care ele există. Demonstrarea propoziţiilor care urmează va constitui probabil una din atracţiile acestei cărţi.

(9) Proprietăţile unui lucru într-o lume w pot fi esenţiale sau accidentale. Un obiect x are o proprietate P în mod esenţial, sau necesar, într-o lume w, dacă şi numai dacă x are P în w şi nu există nici o lume posibilă în care x să aibă non-P.
(10) Proprietăţile esenţiale ale lucrurilor pot fi *trivial esenţiale* sau esenţiale netrivial. Exemple de proprietăţi trivial esenţiale: *a fi colorat dacă este roşu*, *a fi necăsătorit pentru celibatar*, *a fi raţional dacă este om* şi altele de acest gen. Existenţa lucrurilor este o proprietate trivial esenţială. Aceasta pentru că orice lucru există în lumile în care el există şi nu există nici o lume în care el să existe şi să nu existe. Deşi existenţa este o proprietate necesară a lucrurilor, nu toate lucrurile există *din* necesitate.
(11) Proprietăţile care sunt esenţiale pentru unele lucruri pot fi neesenţiale (accidentale) pentru altele. Proprietatea de a fi *non-verde* este esenţială pentru şapte în timp ce pentru Socrate ea este neesenţială.
(12) Proprietăţile esenţiale ale unor lucruri pot fi esenţiale şi pentru alte lucruri. Proprietăţile de a fi *Socrate sau Platon*, *grec şi filosof* etc. sunt esenţiale pentru Socrate ca şi pentru Platon.
(13) Proprietăţile pe care un lucru le are într-o lume w se numesc *proprietăţi mundan-indexate* pentru acel lucru. Proprietatea lui Socrate de a fi cârn în α sau de a fi căsătorit cu Xantipa sunt proprietăţi mundan-indexate. Vom spune atunci că x are proprietatea de-a-fi-P-în-w într-o lume w' dacă şi numai dacă x există în w' şi w' conţine situaţia lui x de-a fi P în w.
(14) E este o *esenţă, haecceitate* sau *natură individuală* a lui x dacă E este esenţială pentru x şi în orice lume posibilă orice obiect diferit de x are non-E în mod esenţial. Esenţa lui Socrate este *socrateitatea*, proprietatea lui Socrate de-a fi Socrate sau de-a fi identic cu Socrate. Nu există nici o lume posibilă în care

Socrate să existe şi să aibă complementara socrateităţii sau să fie diferit de Socrate.

(15) Proprietăţile mundan-indexate ale unui obiect x nu sunt doar esenţiale ci şi esenţe ale lui x. Esenţele lui x sunt atunci proprietăţile mundan-indexate şi orice mulţime consistentă şi completă de proprietăţi mundan-indexate.

(16) Esenţa unui obiect x implică orice proprietate esenţială pe care o are x. Numele proprii, spre deosebire de descripţii, exprimă întotdeauna esenţe şi proprietăţi esenţiale.

Argumentarea pe care o dă Alvin Plantinga esenţialităţii în termenii lumilor posibile are de înfruntat câteva obiecţii sistematizate cel mai bine de către teoria indivizilor mundan legaţi. Principala problemă pe care o ridică această teorie este problema identităţii transmundane. R. Chisholm, D.Kaplan şi alţi autori găsesc că este extrem de dificil să vorbim de existenţa lucrurilor în mai multe lumi posibile din cel puţin două motive. Întâi pentru că nu dispunem de un criteriu unic, o proprietate „empiric manifestă", cum se exprimă Plantinga, în baza căreia să putem identifica un lucru în trecerea dintr-o lume în alta. Apoi, pentru că identitatea lucrului cu el însuşi îşi pierde proprietatea trazitivităţii în succesiunea lumilor posibile. Dacă este legitim să vorbim de o lume posibilă în care Bill Clinton are unele din proprietăţile lui Boris Elţin, şi invers, atunci la fel de legitim ar fi să vorbim de o lume posibilă în care Bill Clinton are toate proprietăţile lui Boris Elţin şi Boris Elţin are toate proprietăţile lui Bill Clinton. Dar atunci cine mai este Bill Clinton şi cine Boris Elţin? Ce mai este esenţial pentru unul şi ce este esenţial pentru celălalt?

Nu s-ar putea spune că aceste obiecţii sunt de natură să-l impresioneze prea tare pe Alvin Plantinga. El găseşte că aceste obiecţii nu-şi ating ţinta în primul rând pentru că expresiile „Socrate-în-α", „Socrate-în-w" etc. nu sunt expresii denotative în sensul obişnuit al cuvântului. Prin urmare, ele nu intră sub incidenţa identităţii indiscernabililor. A căuta atunci o proprietate empiric manifestă prin care unul şi acelaşi individ să fie identificat în lumile posibile în care el există este o întreprindere pe cât de imposibilă pe atât de ilogică. Obiectele nu există,

cum am văzut, în lumile posibile cum există cărţile într-un raft, ele sunt condiţionate în existenţa lor de existenţa acestor lumi. Teoria indivizilor mundan legaţi nu reprezintă, aşadar, o obiecţie de netrecut la adresa esenţialităţii mai ales că ea însăşi se confundă cu mari dificultăţi. Nici chiar teoria contrapărţilor, formulată de D. Lewis, nu poate evita dificultăţile teoriei indivizilor mundan legaţi pe care le reeditează atât în plan filosofic cât şi logic semantic. Aceste dificultăţi se datorează faptului că teoriile în cauză nu realizează distincţia dintre existenţă şi actualitate, că pentru ele lumea reală (sau actuală) este singura care există. Pe de altă parte aceste teorii se sprijină pe supoziţia set-teoretică, supoziţie care în cazul de faţă nu este lipsită de anumite riscuri.

Să înţelegem, în concluzie, că realismul modal promovat de Al. Plantinga a ieşit victorios din confrunatrea cu cei doi principali rivali ai săi? Dacă nu a ieşit victorios în nici un caz el nu a ieşit învins ceea ce, trebuie să recunoaştem, reprezintă uneori o... mare victorie!

3) ACTUALISMUL SERIOS ŞI PROBLEMA OBIECTELOR POSIBILE DAR INACTUALE

Se poate vorbi şi despre un realism modal de gradul patru? Dacă da, ce fel de existenţă ar legitima el? Admiţând că obiectele au proprietăţi în lumile în care există, realismul de gradul trei se deschide actualismului, concepţie potrivit căreia orice lucru există şi există în mod esenţial. „Actualismul, spune Plantinga, este concepţia potrivit căreia nici nu sunt nici nu ar fi putut fi lucruri ce nu există. (...) Actualismul nu susţine că totul este actual (el recunoaşte, desigur, că unele stări de lucruri nu sunt actuale şi că unele propoziţii sunt false); ceea ce susţine el este că totul există (cuantorul este luat în sens nerestrâns); nu este nici un lucru care să nu existe".[23]

Aceste afirmaţii sună destul de ciudat pentru cineva care nu are suficient de clară distincţia lui A. Plantinga dintre *a exista* şi *a fi actual*. Cum trebuie înţeleasă, aşadar, această distincţie? Lucrurile s-ar putea prezenta în felul următor. Un obiect oarecare x este posibil. El nu este actual, aşa cum sunt lucrurile

care ne înconjoară, totuşi, posibilitatea lui există, este actuală. După cum se exprimă Al. Plantinga, „o stare de lucruri posibilă dar inactuală nu este o stare de lucruri nonexistentă; ea există la fel de netulburat ca şi cea mai solidă stare de lucruri a ta". [24] Pe de altă parte propoziţia „x este posibil" nu înseamnă altceva decât că „x există într-o lume posibilă" şi pentru că sunt „oricât de multe" lumi posibile sunt, sau pot fi, „oricât de multe" lucruri. Practic, în acest sens, nici nu sunt şi nici nu ar putea fi lucruri care să nu existe pentru că totul există.

Cititorul familiarizat cu filosofia logicii şi a matematicii s-ar putea întreba dacă actualismul lui Plantinga are ceva în comun cu actualismul matematic promovat de Hilbert şi de şcoala sa? Întrebarea nu este lipsită de interes de aceea merită să ne oprim puţin asupra ei. După părerea noastră aceste forme de actualism se întâlnesc în cel puţin două probleme — problema infinitului şi problema existenţei. Teza lui Plantinga potrivit căreia „totul există" ar putea fi înţeleasă ca o recunoaştere, în alţi termeni, a infinitului actual definit de Hilbert în celebrul său studiu *Despre infinit*. „Adevăratul infinit, spune Hilbert, îl întâlnim când privim totalitatea numerelor 1, 2, 3, 4,... în sine, ca o unitate încheiată sau când privim punctele unui interval ca o totalitate de lucruri ce există toate deodată. Acest tip de infinitate este cunoscut ca infinitate actuală".[25] Dacă înlocuim în acest pasaj „numere" şi „puncte" cu „lucruri" şi „interval" cu „lume posibilă" obţinem ceva foarte apropiat de afirmaţiile lui Plantinga. Dar chiar şi fără această înlocuire ne dăm seama că între „totul există" (Plantinga) şi „totalitate de lucruri ce există toate deodată" (Hilbert) nu sunt deosebiri prea mari şi că cele două forme de actualism sunt convergente în ideea de infinit actual.

Ceva asemănător se poate spune şi despre distincţia dintre existenţă şi actualitate. Conform cu *Dicţionarul de logică* al lui Gh. Enescu, termenul „existenţă" are două sensuri — un sens logic şi un sens factual sau extralogic. Existenţa factuală corespunde la Plantinga cu existenţa actuală. Existenţa logică se defineşte la rândul ei prin necontradicţie (la Hilbert, cel puţin, „a fi" este totuna cu „a fi necontradictoriu"). „Având în vedere

faptul că posibilitatea logică se defineşte adesea ca noncontradicţie logică, afirmă Gh. Enescu, rezultă că în acest sens a exista (logic) = a fi posibil logic".[26] Doar dacă identificăm existenţa logică cu necontradicţia şi cu posibilitatea, cum face Plantinga, putem spune că „totul există" şi că „nu sunt şi nici nu ar putea fi lucruri care nu există".

Cu acestea considerăm termenul de „existenţă" suficient de precizat pentru a înţelege problemele pe care le ridică un presupus realism de gradul patru. Ne dăm seama că un asemenea realism merge mult prea departe admiţând existenţa şi pentru lucrurile care nu există. Actualismul asociat acestui realism este un „actualism frivol", el pune sub semnul întrebării nu doar ideea de esenţialitate ci şi de modalitate în general. Preocupările lui Alvin Plantinga pentru respingerea unui astfel de actualism sunt cât se poate de justificate. Aproape întreg capitolul VII al cărţii sale *Natura Necesităţii*, şi parţial capitolul VIII, sunt dedicate întrebării: „Există oare un argument din semantica aplicată şi adevăruri evidente pentru concluzia că există obiecte care nu există?". [27] Aceasta este marea întrebare.

Conform unei tradiţii larg răspândite astăzi, ideea existenţei lucrurilor care nu există i se atribuie lui A. Meinong. Ea are, însă, o celebră companie care merge înapoi până la Platon dacă nu cumva chiar mai departe. Argumentul prin care s-a impus această idee, numit de Plantinga „argumentul clasic", ar putea fi rezumat foarte pe scurt astfel: spunând că ceva nu există noi lăsăm să se întrevadă faptul că ceva anume nu există, dar acest *ceva* trebuie să aibă un anume gen de existenţă sau fiinţă. Prin urmare când spunem că ceva nu există noi spunem de fapt că există ceva care nu există.

Dacă ţinem să dăm o ilustrare istorică acestei probleme, atunci putem invoca una din scrisorile lui Seneca către Luciliu unde filosoful vorbeşte despre genurile supreme ale existenţei în concepţia stoicilor. „Genul general, spune Seneca, «tot ce există», nu are nimic mai presus de el; el este începutul lucrurilor: toate se cuprind în el. Stoicii vor să pună deasupra acestui gen un altul şi mai general. (...) Unii stoici socotesc că genul primordial este «ceva» (*quiddam*). Iată de ce cred aşa: Ei

zic că în natură sunt lucruri care există şi altele care nu există. Dar şi acelea care nu sunt în realitate şi care se înfăţişează numai minţii, precum centaurii, giganţii şi tot ce, plăsmuit printr-o închipuire deşartă, începe să prindă chip fără să aibă vreo substanţă, se cuprinde în natură."[28]

În ciuda evidentei sale simplităţi, argumentul nu este chiar „inofensiv" iar respingerea lui de către Plantinga s-a dovedit a nu fi lipsită de unele dificultăţi. Cel puţin în raport cu formulările pe care le discută, Plantinga identifică trei premise „esenţiale" ale argumentării:

(1) Judecăţile existenţiale negative de genul *Socrate nu există* sunt judecăţi singulare.
(2) Unele judecăţi singulare negative sunt adevărate.
(3) Orice lume în care o judecată singulară este adevărată este o lume în care *există* un astfel de lucru cum este subiectul său, sau o lume în care subiectul său are existenţă sau fiinţă.

Propoziţia (3) este numită de Plantinga „principiul ontologic în sens larg". Din (1) şi (3) rezultă

(4) Orice lume în care o judecată existenţială negativă singulară este adevărată este o lume în care există un obiect care nu există. Propoziţiile (4) şi (2) duc la concluzia că există sau pot exista lucruri care nu există.

Respingerea argumentului clasic de către Al. Plantinga se face prin revizuirea propoziţiilor singulare negative şi prin revizuirea principiului ontologic. El împarte judecăţile singulare în *predicative* (cele care predică ceva despre subiectul lor) şi *nepredicative* (cele care neagă ceva despre subiect). Propoziţia *Socrate există* este predicativă în timp ce *Socrate nu există* este nepredicativă. În acest caz principiul ontologic trebuie revizuit pentru că valabilitatea lui se restrânge doar la propoziţiile singulare predicative. Următoarea propoziţie este numită de Al. Plantinga „principiul ontologic în sens restrâns":

(5) Orice lume în care este adevărată o judecată singulară predicativă este o lume în care subiectul acelei judecăţi există.

Să revenim acum la propoziţiile nepredicative. O propoziţie singulară nepredicativă de genul *Socrate nu există* este o propoziţie ambiguă, ea poate însemna: a) *Socrate nu are proprietatea de a exista*, b) *Este fals că Socrate are proprietatea de a exista*, şi c) *Socrate are proprietatea nonexistenţei*. Judecata c), presupusă a fi exprimată de propoziţia *Socrate nu există*, are aparenţa unei judecăţi predicative şi împreună cu (5) duce la concluzia că Socrate este (there is) dar nu există. Aici trebuie făcută o precizare. Pentru a păstra distincţia dintre existenţa logică şi existenţa factuală (sau între existenţă şi actualitate, la Plantinga), Constantin Grecu a tradus cu consecvenţă *there are* şi *there is* prin *sunt, este* respectiv *se găsesc, se găseşte,* lăsând termenul *există* pentru ceea ce am numit mai sus „existenţă în sens logic". Propoziţia „Socrate este dar nu există" s-ar traduce în cazul de faţă prin „Socrate are existenţă factuală dar nu are existenţă logică" sau „Socrate există (factual) dar este imposibil". Dar existenţa factuală implică existenţa logică după cum nonexistenţa logică implică nonexistenţa factuală. Cum se rezolvă atunci problema?

Argumentul clasic are în viziunea lui Plantinga două vicii de fond. În primul rând, contradictoria unei judecăţi predicative nu poate fi tot o judecată predicativă. Cu alte cuvinte, a nega o proprietate despre un subiect anume nu echivalează cu a afirma complementara ci despre acel subiect. Admiţând o asemenea echivalenţă ar trebui ca principiul ontologic restrâns să nu mai fie valabil pentru a putea evita concluzia că există ceva care nu există. În realitate principiul este valabil ceea ce înseamnă că explicaţia trebuie căutată în cealaltă latură a problemei, şi anume, în faptul că propoziţiile singulare negative pot fi înţelese şi ca judecăţi predicative. După cum am văzut, Al. Plantinga respinge o asemenea înţelegere. Pe de altă parte, existenţa este la Plantinga o proprietate esenţială a lucrurilor (sau „trivial esenţială") şi ca orice proprietate esenţială ea caracterizează lucrurile în lumile posibile în care ele există. Într-o lume posibilă în care un lucru nu există el nu poate avea nici un fel de proprietate, nici esenţială, nici neesenţială, nici măcar proprietatea nonexistenţei.

S-ar putea încă discuta despre această demonstrație și probabil că autorul este conștient de acest lucru pentru că în lucrări mai recente el simte nevoia să revină asupra problemei încercând să dea demonstrației și alte forme. Ele nu diferă esențial așa că nu insistăm asupra lor. Persistă totuși întrebarea: nu s-ar putea găsi oare și un alt argument sau alte „adevăruri evidente“ pentru concluzia că „există ceva care nu există“? Dat fiind actualismul asumat de Plantinga, un asemenea argument ar putea fi argumentul diagonal pe care intuiționiștii îl considerau reprezentativ pentru actualismul logic și matematic. Pentru că în cele ce urmează ne vom referi doar la studiul lui Kripke, *Semantical Considerations on Modal Logic*, simbolurile care apar diferă întrucâtva de simbolurile folosite până acum deși semnificațiile lor sunt, în esență, aceleași.

Fie (G, H, R) o structură modală și H o lume posibilă din G. Pentru fiecare $H_i \in G$ există o mulțime $\psi(H_i)$ care este domeniul lui H_i (sau mulțimea lucrurilor din H_i).

Mulțimea

$$\mathcal{U} = \bigcup_{i=1} \psi(Hi)$$

este reunirea tuturor domeniilor lumilor posibile din G. Este de presupus (dar nu și necesar) că pentru orice $H_i \in G$, $\psi(H_i) \neq \mathcal{U}$. „Intuitiv vorbind, spune Kripke, $\psi(H)$ este mulțimea tuturor indivizilor din H. Desigur $\psi(H)$ nu trebuie să fie neapărat aceeași mulțime pentru diferite argumente H, exact la fel cum, în lumi, altele decât cea reală, unii indivizi care există în mod actual pot lipsi în timp ce pot să apară indivizi noi în genul lui Pegas“. [29]

Lumile posibile din G ca și lucrurile care există în ele se pot ordona conform schemei:

$$H1: O_1^1, O_1^2, O_1^3, \ldots$$
$$H2: O_2^1, O_2^2, O_2^3, \ldots$$
$$H3: O_3^1, O_3^2, O_3^3, \ldots$$
$$\ldots\ldots\ldots\ldots\ldots\ldots$$

Că această ordonare este compatibilă cu afirmațiile lui Kripke este evident, dar este ea la fel de evidentă și la Plantin-

ga? Neadmițând ipoteza set-teoretică s-ar putea ca Plantinga să respingă acest mod de a pune problema. Totuși, ea pare a se acorda foarte bine cu cele trei postulate de existență despre care am vorbit în paragraful anterior: 1) există lumi posibile, 2) obiectele există în lumi posibile, 3) obiectele au proprietăți numai în lumile posibile în care există.

O primă observație: mulțimea lumilor posibile G este o mulțime infinită și numărabilă, ea poate fi pusă în corespondență biunivocă cu mulțimea numerelor naturale. Dacă așa stau lucrurile, atunci putem forma o lume posibilă H care să difere de orice lume posibilă H_i din G prin acel element din H_i care are indicele de ordine i. Dacă O^1, O^2, O^3,... sunt elementele lumii H, atunci

$$O^1 \neq O_1^1$$
$$O^2 \neq O_2^2$$
$$O^3 \neq O_3^3$$
$$\ldots\ldots\ldots\ldots$$

Este evident că lumea H nu poate fi pusă în corespondență cu nici un număr natural pentru că, în tabel, enumerarea lumilor posibile este completă. Totuși, „materia primă" a lumii H, dacă ne putem exprima astfel, aparține mulțimii $\mathcal{U}$ de unde rezultă că și H este o lume posibilă. Pe de altă parte H nu aparține mulțimii G care este mulțimea tuturor lumilor posibile și atunci ar trebui ca ea să fie o lume imposibilă. Să înțelegem de aici că H este o lume *posibil imposibilă*? [30] Nici logic nici ontologic o asemenea idee nu este de acceptat. Dar dacă ea nu are sobrietatea științifică necesară nu ne rămâne decât o singură soluție: să acceptăm că H este o lume posibilă, la fel ca oricare alta, cu un număr de ordine, să zicem n. De cine diferă atunci O_n^n? Conform ipotezei inițiale el diferă de elementul cu indice n din H_n care nu este altul decât O_n^n. Acest obiect este diferit de orice obiect care există, inclusiv de el însuși. Lucrurile sunt acum și mai complicate pentru că a admite existența unui obiect diferit de orice obiect care există nu înseamnă altceva decât a admite că există ceva care nu există.

Toate acestea demonstrează că mulţimea lumilor posibile G este o mulţime infinit continuă şi nu infinit numărabilă cum se prezintă ea la Kripke şi cum se discută, în general, astăzi despre ea. Întrebarea care se pune în cazul de faţă este dacă relaţia de accesibilitate şi toate celelalte concepte despre care am vorbit în capitolul II au ceva de suferit, dacă ele rămân neafectate de acest rezultat? Poate că cineva să fie într-atât de lipsit de generozitate încât să spună, invocând un fel de principiu leibnizian al continuităţii, că în acest caz nu există decât o singură lume posibilă. Sau poate că este o falsă alarmă şi că semantica lumilor posibile nu depinde în nici un fel de cardinalul mulţimii G. Dar atunci ce fel de polivalenţă corespunde sistemelor modale de tip Lewis? În cunoscuta sa monografie *Many-Valued Logics*, N. Rescher arătase că „nu există un sistem polivalent finit care să fie caracteristic pentru sistemele Lewis S1–S5 din cauza faptului că sistemele polivalente finite conţin tautologii care nu sunt teoreme în S5 (şi ca atare nici în S1–S4)". [31] Relativ la un astfel de sistem mulţimea valorilor logice V este funcţie de mulţimea lumilor posibile G şi dacă notăm cu V*, respectiv G*, cardinalul acestor mulţimi atunci $V^* = 2^{G^*}$. Pentru că $G^* = \aleph_1$ (conform celor spuse mai sus) rezultă că $V^* = 2^{\aleph_1}$ adică $V^* = \aleph_2$. Prin urmare trecerea de la modalitate la polivalenţă, şi invers, este guvernată de ipoteza continuului, atât în varianta ei restrânsă cât şi în varianta generalizată. Dar aici realmente avem de-a face cu o problemă pentru că ipoteza continuului este o ipoteză nelogică (care nu ţine de logică) iar tipurile de infinit pe care ea le angajează nu pot fi ilustrate prin cazuri particulare de mulţimi.

După cum observăm, conceptul de lume posibilă are de înfruntat în continuare destule dificultăţi. În ciuda acestor dificultăţi nu putem trece cu vederea disponibilităţile cu totul excepţionale pe care le prezintă el pentru filosofie. Să nu uităm, totuşi, că avem de-a face cu un concept filosofic, că el a apărut mai întâi în filosofie de unde a fost preluat de către logică pentru ca mai târziu să revină înapoi la filosofie. Dacă logica i-a dat acea precizie, necesară în abordările formale, filosofia l-a readus la conceptual asigurându-i în felul acesta conţinutul.

Este meritul lui Plantinga şi a altor filosofi contemporani de-a fi produs un concept de lume posibilă apt să-şi redobândească „aptitudinile“ filosofice fără ca prin aceasta precizia lui să aibă ceva de suferit. Era de aşteptat ca o dată revenit la filosofie „spaţiul“ lui de mişcare să crească şi, treptat, să se extindă spre domenii care nu ţin strict de filosofie. Aceasta pentru că în ultima vreme el a dobândit, pe lângă componenta sa logică şi filosofică o foarte clară componentă metodologică. Abordările recente din semiotica narativă sau din teoriile ficţionalităţii se revendică, metodologic vorbind, din filosofia lumilor posibile în care trimiterile la Alvin Plantinga sunt de acum inevitabile. Capitolul care urmează încearcă să ilustreze câteva modalităţi extrafilosofice de valorificare a conceptului de lume posibilă.

IV. DE LA POSIBILISM LA FICŢIONALISM. CONCEPTUL DE LUME FICŢIONALĂ

Întors acasă după zece ani de război la Troia, Agamemnon este ucis de soţia sa Clitemnestra şi de Egistru. Se împlinea astfel un măreţ dar trist destin pe care zeii i-l hărăziseră viteazului rege încă de la plecarea la Troia. Ştim, însă, că faptele de arme ale lui Agamemnon sunt descrise de Homer în *Iliada* pe când tragicul său sfârşit este descris de Eschil în *Agamemnon*, prima dramă a trilogiei sale *Orestia*. Pentru ca întreaga poveste să aibă un sens ar trebui ca *Agamemnon-în-Iliada* să fie identic cu *Agamemnon-în-Orestia* sau ca cele două cărţi să vorbească despre evenimentele aceleiaşi lumi. Nici *Iliada*, însă, şi nici *Orestia* nu sunt cărţi istorice şi chiar dacă ar fi, trecutul istoric nu este identic cu trecutul real aşa că adevăratul rege al atrizilor (presupunând că a existat realmente unul) nu poate fi identificat cu personajul descris de cei doi autori antici. Dar atunci despre cine vorbesc cărţile? Cum trebuie să înţelegem noi statutul logic şi ontologic al unor astfel de personaje care fie că sunt „ajustate“ după realitate, fie că sunt pur şi simplu imaginate? În plus, cum trebuie apreciate logic asemenea descrieri care deşi ne câştigă sub aspectul coerenţei nu-şi asumă nici un fel de responsabilitate în privinţa referenţialităţii lor? Iată în-

trebări pe care teoriile ficționalității le discută cu tot mai multă insistență, întrebări care au dobândit în ultima vreme o considerabilă apetență pentru conceptul de lume posibilă.

Adevărul propozițiilor, arată Alvin Plantinga, este determinat de stările de lucruri la care ele se referă astfel că există o corespondență biunivocă între propozițiile adevărate dintr-o lume w și stările de lucruri din acea lume. „Corespunzător fiecărei lumi posibile, precizează autorul, există o clasă unică de propoziții C astfel că propoziția *P* este un element al ei doar în cazul în care este imposibil ca w să fie actuală și *P* să fie falsă. Numim această clasă *cartea despre w.* Ca și lumile posibile, cărțile au proprietatea maximalității: fiecare carte conține, pentru orice propoziție *P,* sau această propoziție sau negația ei. Cartea despre lumea actuală, este, evident, mulțimea propozițiilor adevărate." [32]

Prin conceptul de carte a lumii sau de „roman al lumii", cum se exprimă J. Hintikka, semantica lumilor posibile se deschide unor orizonturi teoretice noi, extralogice și chiar extrafilosofice. Dacă fiecare lume posibilă își asociază o carte, firesc era ca întrebarea să se pună și invers: fiecare carte descrie la rândul ei o lume? Ne poate ajuta conceptul de lume posibilă să înțelegem asemenea cărți care pot avea ca destinație finală lumea reală dar care, inevitabil, deschid discuția și despre alte lumi posibile? Evident, nu este vorba de cărțile științifice care au ca obiect lumea reală deși Popper nu ezită să vorbească și aici despre o lume a treia, lume caracterizată de un gen de obiectivitate asemănătoare, poate chiar identică, obiectivității din lumea întâi (lumea existențelor fizice). Forțând puțin nota am putea spune că lumile posibile din descrierile lui Al. Plantinga s-ar putea regăsi printre „locuitorii" lumii a treia popperiene, în ciuda faptului că lumea a treia, ca și lumea întâi și a doua, de altfel, nu sunt gândite de Popper ca lumi posibile.

Cum era de așteptat, aceste probleme nu-i sunt străine lui A. Plantinga și în capitolul VIII din *Natura necesității* el reușește să schițeze câteva puncte de vedere pe care le-am putea lua drept o primă încercare de abordare logică a ficționalității. Intenția lui era să dea și o altă ilustrare demersului său ontolo-

gic dezvoltat în prima parte a lucrării, demers ce se vrea de acum a fi cât mai complet şi mai cuprinzător. Aceste puncte de vedere nu au rămas fără ecou dacă ţinem seama de numeroasele trimiteri care se fac la *Natura Necesităţii* într-o „luxuriantă" literatură de specialitate adunată între timp pe această temă. Cărţile lui Umberto Eco, *Lector in fabula* (1987) şi *Limitele interpretării* (1992), precum şi cartea lui Toma Pavel, *Lumi ficţionale* (1984), pot fi considerate printre reuşitele acestor tentative de instrumentare a ficţionalităţii axate în principal pe ideea de lume posibilă. Cei doi autori au găsit în *Natura Necesităţii* un preţios sprijin teoretic iar în unele întreprinderi mai particulare au fost chiar inspiraţi de aceasta.

Pentru Toma Pavel filosofia lumilor posibile (cu referire expresă la Kripke şi Plantinga) sugerează idei şi concepte metodologice în poetica ficţiunii, domeniu pe care autorul îl plasează la confluenţa dintre critica literară şi filosofie. Conceptul de „lume ficţională" pe care îl propune reputatul profesor român de la Harvard nu trebuie confundat cu conceptul de lume posibilă şi aceasta din trei motive. Întâi, pentru că autorul unei opere de ficţiune ar trebui, într-o asemenea eventualitate, să nu-şi creeze personajele sale ci doar să le identifice într-o presupusă lume posibilă unde ele ar trebui să existe independent de autor ca şi de cititor. Este ca şi când am spune că Dickens l-a descoperit pe Mr. Pickwick într-o lume posibilă aşa cum Adams şi Leverrier au descoperit planeta Neptun într-o lume posibilă care întâmplător s-a dovedit a fi chiar lumea noastră. Apare apoi o stânjenitoare inabilitate în a distinge diferitele tipuri de inactualitate care fac imposibilă sesizarea diferenţei dintre ficţiune şi simpla posibilitate nerealizată. În fine, o asemenea identificare ar avea consecinţe extrem de neplăcute în ceea ce priveşte ficţiunile contradictorii legitime, poate, într-un text literar însă categoric respinse de unul logic. Absurdul logic este cu totul altceva decât absurdul artistic iar o logică ce ar admite absurdul printre valorile ei de adevăr (cum este logica lui Bocivar, de exemplu) este total inaptă receptării unui text din Urmuz sau Ionescu. „Prezenţa contradicţiilor, conchide Pa-

vel, ne împiedică în mod efectiv să reducem teoria ficționalității la o teorie kripkeană a modalității". [33]

Dacă o semantică a ficționalității se dovedește greu de realizat, o tipologie a lumilor posibile pare în schimb o întreprindere mult mai rentabilă și acesta este de fapt scopul principal al cărții lui Toma Pavel. Prin această tipologie a lumilor ficționale el încearcă să răspundă la trei mari categorii de probleme pe care le ridică înțelegerea operei de ficțiune: 1) probleme *metafizice* privind statutul ontologic al obiectelor ficționale și adevărul ficțional, 2) probleme *demarcaționale* cu privire la posibilitatea fixării unor criterii sigure de delimitare între ficțional și nonficțional, și 3) probleme *instituționale* cu privire la locul și rolul ficțiunii înțeleasă de data aceasta ca „instituție culturală".

Buna primire de care s-a bucurat cartea lui Toma Pavel din partea criticii de specialitate reprezintă cea mai sigură atestare a rezultatelor obținute de el în perspectiva metodologică pe care am schițat-o foarte pe scurt mai sus. Desigur că lucrurile nu s-au oprit aici iar precauțiile pe care el le-a semnalat nu au fost resimțite peste tot și întotdeauna la fel. Mult mai aproape de spiritul logicii modale se va plasa Umberto Eco într-o „strategie interpretativă" ce reface în linii mari traseul ontologic parcurs de Al. Plantinga în *Natura necesității*. Pentru reputatul semiolog italian conceptul de lume posibilă ar putea fi în așa fel ajustat încât să răspundă și într-un alt mod problemelor pe care le discută semiotica discursului narativ. În ce constau, însă, aceste „ajustări"? În primul rând lumile posibile nu mai sunt privite ca structuri abstracte, vide de orice materialitate interpretativă, ci sunt „mobilate" astfel încât să poată satisface atitudinile propoziționale ale unui subiect anume (autor, cititor sau chiar personaj). Ca și T. Pavel, Eco nu poate trece indiferent pe lângă faptul că în primele studii destinate semanticii modale, S. Kripke invocă relativ la lumile posibile personaje ficționale — Pegas, Sherlock Holmes și altele de acest gen (vezi și textul reprodus de Kripke în capitolul anterior). Ele nu există în lumea actuală ci în alte lumi posibile de aceea nu este deplasat să privim aceste lumi ca „lumi pline", ca „ansambluri de indivizi înzestrați de proprietăți" [34]. Pericolul de a reduce teoria na-

rativităţii la o simplă logică a contrafactualilor ne obligă, într-un fel, să recurgem la această idee de lume posibilă. Acuzaţia de substanţialism cu care ar putea fi ea întâmpinată este respinsă de Eco pe considerentul că noi putem vorbi despre semnificaţia unei lumi posibile aşa cum vorbim despre semnificaţia oricărei expresii. De altfel ideea pe care încearcă el să o acrediteze este că semnificaţia operei narative poate fi abordată în termenii unui ansamblu structurat de lumi posibile. Regulile de transformare a acestor lumi posibile reprezintă problema principală ce cade în sarcina unei semiotici a discursului narativ.

Pe de altă parte lumile posibile, inclusiv lumea reală, sunt *constructe culturale*, ele depind de cunoştinţele şi schemele noastre conceptuale la un moment dat. „O lume posobilă poate face parte din sistemul conceptual al unui subiect oarecare şi depinde de scheme conceptuale. Conform ideii lui Hintikka, lumile posibile se împart în cele care corespund atitudinilor noastre propoziţionale şi cele care nu corespund.“ [35]

Cum trebuie înţeleasă această afirmaţie? O lume posibilă narativă este rezultatul interacţiunii dintre text şi cititor, ea depinde de *Enciclopedie* (ansamblul cunoştinţelor activate de cititor în receptarea textului narativ). Un cititor care nu cunoaşte istoria grecilor va vedea în *Iliada* o complicată ţesătură de personaje şi întâmplări care se pot constitui într-o lume posibilă însă această lume este considerabil mai săracă decât lumea unui cititor avizat. A reduce aceste lumi doar la simple jocuri de imaginaţie, cum au propus unii, înseamnă a nu înţelege esenţa problemei pentru că aceste lumi îşi dovedesc utilitatea în cel puţin trei împrejurări. În primul rând ele pot da o altă înţelegere a textului narativ (ceea ce îşi propune în primul rând Umberto Eco). Apoi o lume narativă conduce adeseori la alte lumi narative cu care intră în diferite raporturi şi pe care nu le-am putea înţelege altfel. În fine, aceste lumi narative sunt până la urmă mijloacele noastre de înţelegere a lumii de referinţă. Descrierea Troiei în lumea narativă a *Iliadei*, ca să luăm un exemplu elementar, l-a ajutat pe Schleimann să descopere adevărata Troie şi să adauge în felul acesta *Enciclopediei* lucruri noi, pe care nu le-am fi putut dobândi decât în acest mod.

Din punct de vedere logic ideea că lumile posibile sunt relative la schemele noastre conceptuale a fost susţinută, între alţii, de Al. Plantinga, J. Hintikka şi de N. Rescher. În studiul său *Are Logical Truth Tautologies?*, Hintikka arătase că plecând de la combinaţiile aceloraşi concepte-proprietăţi pot fi construite lumi posibile în care obiectele sunt „coagulări spaţio-temporale" (U. Eco) ale acestor proprietăţi după reguli dinainte stabilite. Dacă F_1 = raţional şi F_2 = biped putem a da o matrice de lume

	F_1	F_2
a_1	1	1
a_2	1	0
a_3	0	1
a_4	0	0

în care a_1 ... a_4 sunt obiecte ce satisfac combinaţiile celor două proprietăţi. Pentru că în lumea noastră fiinţele raţionale sunt şi bipede putem spune că aparţin acestei lumi doar a_1, a_3 şi a_4, în timp ce a_2 nu aparţine. O lume w, caracterizată de o proprietate F, se poate defini atunci prin funcţia de apartenenţă la fel ca oricare mulţime:

$$F_w(x) = \begin{cases} 1 \text{ dacă } x \in w \\ 0 \text{ dacă } x \notin w \end{cases}$$

(1 şi 0 simbolizează aici adevărul respectiv falsul). Dacă $F_w(a_1) = F_w(a_3) = F_w(a_4) = 1$ atunci $\{a_1, a_3, a_4\} \subset \psi(w)$ unde $\psi(w)$ reprezintă, ca şi până acum, domeniul lumii w. Proprietăţile F_1, F_2 ... ţin de lumea reală, ele sunt introduse prin concepte ce compun propriile noastre scheme conceptuale. De aici rezultă că: 1) lumile posibile sunt dependente de scheme conceptuale şi în această calitate ele sunt constructe culturale, şi 2) nici o lume posibilă nu poate fi privită drept o alternativă absolută a lumii reale. „Materia primă" a oricărei lumi posibile aparţine lumii reale, ceea ce nu aparţine lumii reale este doar o altă organizare logică a ei. Un obiect care satisface alte combinaţii de proprietăţi decât obiectele lumii reale aparţine altei lumi posibile. Prin urmare, a construi o lume po-

sibilă nu înseamnă din acest punct de vedere decât „a atribui proprietăţi date unui anumit individ“ (Hintikka). Conform schemei lui Rescher, următoarele condiţii sunt atunci suficiente pentru construirea unei lumi posibile:

(1) o mulţime de indivizi $a_1, a_2, \ldots a_n$.
(2) o familie de proprietăţi atribuite indivizilor.
(3) o specificare de esenţialitate pentru diferitele proprietăţi atribuite indivizilor.
(4) anumite relaţii între indivizi, eventual între indivizi şi proprietăţi.

Fie w_1 şi w_2 două lumi posibile caracterizate prin proprietăţile F_1, F_2, F_3 conform celor două matrici de mai jos.

W_1	F_1	F_2	F_3
a_1	(1)	(1)	1
a_2	1	0	0

W_2	F_1	F_2	F_3
b_1	(1)	(1)	1
b_2	1	0	(0)
b_3	(1)	(0)	(1)

Cifrele 1 şi 0 ne arată că obiectele au (sau nu au) aceste proprietăţi iar punerea lor în paranteză marchează faptul că obiectele în cauză au (sau nu) aceste proprietăţi în mod esenţial. Un obiect b din w_2 este *varianta potenţială* a obiectului a din w_1 dacă au împreună aceleaşi proprietăţi esenţiale şi diferă doar prin proprietăţi accidentale. Problema identităţii transmundane constă atunci în a stabili variantele potenţiale ale unui obiect dintr-o anumită lume posibilă. Sigur că nimic nu ne împiedică să aducem în discuţie şi o altă lume posibilă în care să apară o proprietate în plus, să zicem F_4. Obiectele din W_1 corespund în cazul acesta variantelor lor potenţiale din W_3 care au în raport cu F_4 valoarea 0. În baza acestei reguli noi putem identifica personajele omonime a două lumi narative diferite cum ar fi lumile din *Oedip rege* şi *Oedip la Colonos*, de exemplu. Aceeaşi regulă ne dă dreptul să spunem că Agamemnon din *Orestia* este identic cu Agamemnon din *Iliada*.

Un obiect W_3 este *supranumerar* faţă de obiectele din W_1 dacă diferă de acestea atât prin proprietăţi esenţiale cât şi accidentale. Tezeu din *Oedip la Colonos* este supranumerar faţă de

personajele lui *Oedip rege* din aceleaşi motive din care b_3 din W_2 este este supranumerar faţă de obiectele din W_1. Accesibilitatea de la o lume la alta este dată, între altele, şi de raporturile dintre obiecte în baza cărora noi putem spune care lume este mai complexă şi de ce. Problema accesibilităţii dintre lumile narative devine în cazul de faţă mult mai complicată iar posibilităţile noastre interpretative depind în mare măsură de stabilirea acestor accesibilităţi.

Obiectele au proprietăţi esenţiale în lumile narative în care există însă trebuie precizat că esenţialitatea narativă nu este totuna cu esenţialitatea logică. Asumându-şi ideea esenţialităţii logice la Plantinga, Eco introduce acum esenţialitatea (sau necesitatea) narativă care funcţionează ca principiu de identificare şi care constă din totalitatea relaţiilor pe care le stabilesc obiectele în lumile narative în care ele există. Noi nu-l putem identifica pe Oedip altfel decât ca rege al Tebei, ca fiu al lui Laios, ca fiu dar şi ca soţ al Iocastei şi aşa mai departe. Aceste proprietăţi numite de Eco *structural necesare*, ţin de topic, ele nu pot fi modificate fără modificarea topicului. O proprietate structurală necesară nu contravine însă proprietăţilor logic necesare de aceea şi în domeniul faptelor narative funcţionează până la urmă aceeaşi logică. Tocmai pentru că necesitatea narativă presupune ca pe o condiţie a sa necesitatea logică, lumile narative au putut fi tratate ca lumi (logic) posibile. Există o adevărată constelaţie de asemenea de lumi care pot fi grupate în trei mari categorii — lumile cititorului, lumile autorului şi lumile personajelor. Sigur că putem vorbi şi aici despre lumi imposibile, lumi în care numărul şaptesprezece, să zicem, este număr par însă aceste lumi sunt mai degrabă numite decât construite. Pentru a fi în ton cu principiile de constructivitate pe care le-am amintit la început ar trebui să dăm regulile de construcţie ale unui asemenea obiect, ceea ce este, evident, absurd.

Dacă lumile narative rezultă din interacţiunea dintre text şi cititor, ele ne apar ca lumi ale cititorului, lumile personajelor sunt în schimb cu totul altceva. În esenţă aceste lumi sunt imaginate de personaje în funcţie de ipostazele prin care trec ele în lumea narativă a textului. De cele mai multe ori aceste lumi re-

prezintă pentru autor mijloacele prin care sunt introduse proprietăţile structural-necesare. Când Oedip îl acuză pe Creon că vrea să-i ia tronul el angajează o lume posibilă în care Creon este uzurpator iar Tiresias, profetul, este unealta sa. Există, aşadar, o lume W_0 a lui Oedip şi o lume W_1 a profetului căruia zeii i-au descifrat adevărata dramă a lui Oedip. În lumea W_0 a lui Oedip există:

1) Laios, ucis de un necunoscut x şi părinte al unui y pierdut,
2) Creon, fratele Iocastei şi uzurpator al tronului lui Oedip,
3) Iocasta, mama unui y pierdut şi soţia lui Laios.

În W_2, lumea lui Tiresias, au dispărut x şi y în schimb există:

1) Oedip, care l-a ucis pe Laios,
2) Creon, acuzat pe nedrept de Oedip,
3) Iocasta, mama lui Oedip, devenită între timp soţia acestuia.

Personajele sunt practic aceleaşi însă proprietăţile lor S-necesare s-au schimbat. Aceasta face ca accesibilitatea de la W_0 la W_1 să fie pentru moment suspendată şi să nu funcţioneze decât accesibilitatea de la W_1 la W_0. Drama lui Oedip începe practic când cele două lumi devin reciproc accesibile. Dacă Iocasta se sinucide şi Oedip îşi scoate ochii este pentru că, în felul său, fiecare refuză această lume de care nu se simte responsabil şi pe care nu o poate în final accepta. Dramatismul personajelor lui Sofocle se datorează modului în care îşi împlinesc ele destinul în încercările lor zadarnice de a-l schimba.

Reţinem, în concluzie, două mari probleme ce cad în sarcina semioticii narative. Pe de-o parte, identificarea diferitelor lumi posibile conform tipologizărilor despre care am vorbit, iar pe de altă parte, stabilirea accesibilităţilor dintre toate aceste lumi. Ce se înţelege prin „accesibilitate" în cazul de faţă? O lume w_j este accesibilă lumii w_i dacă „din structura lumii w_i este posibil să se genereze prin manipularea raporturilor dintre indivizi şi proprietăţi, structura lumii w_j". [36] Este exact ce s-a întâmplat în lumile narative exemplificate după tragediile lui Sofocle unde x şi y, personaje neidentificate în w_0, devin personaje determinate în w_1. Pentru că aceste relaţii sunt depen-

dente în dinamica lor de foarte mulţi factori, ele nu pot face obiectul unor tipologizări aşa că nici semiotica narativă nu se poate dezvolta într-un calcul al lumilor posibile. Dar şi fără această aptitudine a prelucrării lor matematice (sau poate tocmai de aceea), lumile narative îşi dovedesc utilitatea în ce priveşte înţelegerea marilor probleme pe care le ridică posibilismul acestei lumi. Avem toate motivele să credem că strădaniile filosofilor de-a elibera conceptul de lume posibilă de constrângerile unei excesive rigori logice au fost răsplătite şi că valorificările lui filosofice ca şi cele extrafilosofice nu se vor opri aici.

NOTE

[1]. A. Plantinga, *Self-Profile*, în J. E. Tomberline şi P. V. Inwagen (eds.), 1985, p. 33.

[2]. Ibid., p.18.

[3]. Ibid., p.18.

[4]. Ibid., p. 20.

[5]. Ibid., p. 27.

[6]. Ibid., p. 30.

[7]. Termenul necesitate modală a fost preluat din comentariile lui Mircea Florian la *Organonul* aristotelic şi pare foarte potrivit pentru distincţiile pe care le discută Al. Plantinga în primul capitol al cărţii sale.

[8]. Semnele I , 0 stau pentru necesar şi posibil; celelalte au semnificaţia lor obişnuită din logica simbolică.

[9]. R. Carnap, 1972, *Semnificaţie şi necesitate*, p. 52.

[10]. Ibid., p. 52.

[11]. Ibid., p. 53.

[12]. G. Leibniz, 1997, *Eseuri de teodicee*, p. 93.

[13]. Ibid., p. 93.

[14]. G. E. Hughes şi M. J. Cresswell, 1968, *An Introduction to Modal Logic*, p. 27.

[15]. A se vedea în acest sens studiul lui F. Nef, *La métaphysique du réalisme modal: regression ou enjeu véritable?* şi studiul lui R. B. Marcus, *Are possible, Non Actual Objects Real?* în „Revue Internationale de Philosophie", nr. 2 / 1997, vol.51, pp. 231-250, respectiv 251-258.

[16]. A. Plantinga, 1982, *The Nature of Necessity*, p.15.

[17]. Aristotel, 1963, *Topica*, în *Organon*, vol. IV p. 13.

[18]. Ca un exemplu de ultimă oră putem invoca studiul lui T. Schwartz *De Re Language, De Re Eliminability, and the Essential Limits of Both*, în „Journal of Philosophical Logic", vol. 26, nr. 5, oct. 1997, pp. 531–544.

[19]. W. Kneale, *Modality De Dicto and De Re* în E. Nagel, P. Suppes, A. Tarski, (eds), 1962, *Logic, Method and Philosophy of Science*, p. 622.

[20]. Ibid., p. 630.

[21] W. O. Quine, 1996, *The Ways of Paradox*, p. 174.

[22]. W. O. Quine, *Reference and Modality*, în R. C. Sleigh, (ed.) 1972, *Necessary Truth*, p. 135.

[22]. W. O. Quine, 1960, *Word and Object*, p. 280.

[23]. A. Plantinga, *Two Concepts of Modality: Modal Realism and Modal Reductionism*, în J.E.Tomberline, (ed.), 1987, *Philosophical Perspectives, I, Metaphysics*, p. 196.

[24]. A. Plantinga, 1982, *The Nature of Necesity*, p. 132.

[25]. D. Hilbert, *Despre infinit*, în P. Benaceraf, H Putnam (eds), 1997, *Philosophy of Mathematics*, p. 188.

[26]. Gh. Enescu, 1984, *Dicţionar de logică*, p. 108.

[27]. A. Plantinga, 1982,*The Nature of Necessity*, p. 130.

[28]. Seneca, 1967, *Scrisori către Luciliu*, p. 144.

[29]. S. Kripke, *Semantical Considerations on Modal Logic* în „Acta Philosophica Fennica", nr. 16/ 1963, p. 85.

[30]. Termenul „lume posibil imposibilă" apare la Hintikka (vezi studiul său *Impossible Possible World Vindicated*) însă el are aici cu totul alt înţeles.

[31] N. Rescher, 1969, *Many-Valued Logics*, p.192.

[32]. A. Plantinga, *Transworld Identity or Worldbound Individuals*? în M.Munity, (ed.), 1973, *Logic and Ontology*, p.196.

[33]. T. Pavel, 1992, *Lumi ficţionale*, p. 86.

[34]. U. Eco, 1991, *Lector in fabula*, p. 177.

[35]. Ibid., p. 186.

[36]. Ibid., p. 199.

BIBLIOGRAFIE

ARISTOTEL, *Topica*, în *Organon*, vol. IV, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1963.

CARNAP, R., *Semnificaţie şi necesitate*, Editura Dacia, Cluj, 1972.

ECO, U., *Lector in fabula*, Editura Univers, Bucureşti, 1991.

ECO, U., *Limitele interpretării*, Editura Pontica, Constanţa, 1996.

ENESCU, Gh., *Dicţionar de logică*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985.

HILBERT, D., *On Infinite*, în Benaceraf, P., Putnam, H. (eds), *Philosophy of Mathematics* (selected reading), Cambridge University Press, 1997, pp. 183-201.

HINTIKKA, J., *The Modes of Modality*, în Hintikka, J., *Models for Modalities*, D.Reidel Publishing Company / Dordrechet, Holland, 1969.

HINTIKKA, J., *Are Logical Truth Tautologies?* în Hintikka, J., *Logic, Language-Games and Information*, Oxford at the Clarendon Press, 1973.

HINTIKKA, J., *Impossible Possible World Vindicated*, în „Journal of Philosophical Logic", Nr. 4/1975, pp. 475-484.
HUGHES G.E. și CRESSWELL M.J., *An Introduction to Modal Logic*, Methnem and Co LTD, London EC4, 1968.
KNEALE, W., *Modality De Dicto and De Re* în Nagel E., Suppes P., Tarski A., (eds), *Logic, Method and Philosophy of Science*, Standford University Press, Standford California, 1962.
KRIPKE, S., *Semantical Considerations on Modal Logic* în „Acta Philosophica Fennica", nr. 16/ 1963, pp. 83-94.
LEIBNIZ, G., *Eseuri de teodicee*, Editura Polirom, Iași, 1997.
LUX, M. (ed.), *The Possible and The Actual*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1979.
MARCUS, R.B., *Are Possible, Non Actual Objects Real?* în „Revue Internationale de Philosophie", vol. 51, nr. 2/1997, pp. 231-250.
PAVEL, T., *Lumi ficționale*, București, Editura Minerva, 1992.
PLANTINGA, A., *De Dicto et De Re*, în Sleigh R.S. (ed) *Necessary Truth*, Prentice Hall Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1972.
PLANTINGA, A., *Transworld Identity or Worldbound Individuals*, în Munitz, M. (ed), *Logic and Ontology*, New York University Press, 1973.
PLANTINGA, A., *Actualism and Possible Worlds* în Lux M., (ed) *The Possible and the Actual*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1979.
PLANTINGA, A., *The Nature of Necessity*, Clarendon Press, Oxford, 1982,
PLANTINGA, A.,*Two Concepts of Modality: Modal Realism and Modal Reductionism*, în Tomberline J.E., (ed.), *Philosophical Perspectives, I, Metaphysics*, Ridgeview Publishing Company, Atascaredo, California, 1987.
RESCHER, N., *Topics in Philosophical Logic*, D. Reidel Publishing Company, Dordrech, Holland, 1968.
RESCHER, N., *Many-Valued Logics*, Mc Grew-Hill Book Company, New York, St. Louis, London, Toronto, Mexic, 1969.
SENECA, *Scrisori către Luciliu*, Editura Științifică, București, 1967.
SCHWARTZ, T., *De Re Language, De Re Eliminability, and the Essential Limits of Both*, în „Journal of Philosophical Logic", vol. 26, nr. 5, oct. 1997, pp. 521-544.
QUINE W. V., *Word and Object*, Massachussetts Institute of Tehnology, New York and London, 1960.
QUINE W. V., *The Ways of Paradox*, New York, Random House, 1966.
QUINE W. V., *Reference and Modality*, în Sleigh R. C., (ed.) *Necessary Truth*, Prentice Hall, Inc. Englewood Cliffs, New Jersey, 1972.
TOMBERLINE, J., și INWAGEN, P.V., *Alvin Plantinga*, Dordrecht: D. Reidel, 1985.
VIERU, S., *Semantica „lumilor posibile" și logica modală* în vol. *Direcții în logica contemporană*, Editura Științifică, București, 1974, pp. 139-165, retipărit în Vieru, S., *Încercări logice*, București, Editura Paideia, 1997, pp.163-207.

PREFAȚĂ

Deși noțiunea de necesitate are o îndelungată și celebră carieră în gândirea occidentală, ea n-a fost, în general, tratată binevoitor de către filozofia secolului al XX-lea. Tradițiile dominante (atât cele anglo-americane, cât și cele continentale) au făcut, în cea mai mare parte, un efort hotărât de a se dispensa de necesitate sau de a o explica în favoarea unor surogate lingvistice, psihologice sau sociologice.

Eu consider că aceasta este o greșeală; iar în cartea de față, eu iau ideea de necesitate în serios și la adevărata ei valoare. În primul capitol încerc să localizez și să fixez ideea în discuție — ideea de necesitate logică în sens larg — și s-o diferențiez de alte idei din vecinătatea sa. De asemenea, disting necesitatea *de dicto* — ceea ce ține de proprietatea unei judecăți de a fi în mod necesar adevărată — de necesitatea *de re*, care presupune că un obiect are o proprietate în mod esențial sau în mod necesar. În capitolele II și III consider și resping unele obiecții față de modalitatea *de re* și argumentez că ea poate fi explicată cu ajutorul modalității *de dicto*. Capitolul IV introduce și explică ideea de lumi posibile; această noțiune, cred eu, ne permite să facem un progres autentic în înțelegerea chestiunilor modale. Problema căreia îi este dedicat capitolul V este dacă un obiect are sau nu o esență: o proprietate esențială pentru el și în mod esențial unică lui; răspunsul este că el o are într-adevăr. Capitolul VI cercetează așa-numita problemă a identității transmundane, despre care se crede, în general, că afectează negativ punctul de vedere conform căruia unul și același obiect există în mai multe lumi posibile; el conchide că această problemă este mai mult o aparență decât o realitate. În capitolele VII și VIII, cercetez un aspect al venerabilei probleme a neființei. Unele lumi posibile conțin obiecte care în fapt nu există: trebuie oare ca de aici să tragem concluzia că sunt lucruri care nu există? Trebuie oare să ne gândim la și să discutăm despre ceea ce nu există? Răspunsul este că

nu trebuie şi nu putem. Capitolele IX şi X tratează semnificaţia unora dintre ideile menţionate pentru două preocupări tradiţionale ale teologiei naturale: problema răului şi argumentul ontologic pentru existenţa lui Dumnezeu. Eu argumentez că aceste idei ne oferă posibilitatea de a o rezolva pe prima şi de a găsi o formulare corectă a celei de a doua. În fine, în Anexă, examinez şi parţial sunt de acord cu susţinerea lui Quine că logica modală cuantificată presupune ceea ce el numeşte esenţialismul aristotelic — concepţia conform căreia obiectele în mod tipic au atât proprietăţi accidentale, cât şi proprietăţi esenţiale.

Mulţumesc revistei *Nous* pentru permisiunea de a reproduce câteva paragrafe din „*De Re* et *De Dicto*“ (1969) şi „What George Could Not Have Been“ (1971) în Capitolele II şi III; revistei *The Philosophical Review* pentru permisiunea de a reproduce câteva paragrafe din „World and Essence“ (1970) în Capitolul IV; şi editurii New York University Press pentru permisiunea de a reproduce o parte din „Transworld Identity or Worldbound Individuals?“ (*Logic and Ontology*, ed. Milton Munitz, 1973) ca parte a Capitolului VI.

Sunt, de asemenea, fericit să-mi manifest gratitudinea faţă de Fundaţia Danforth şi Centrul de Studii Superioare din Ştiinţele Comportamentale; un premiu E. Harris Harbison de la cea dintâi şi o bursă de la cel de-al doilea mi-au dat posibilitatea să petrec anul 1968–1969 la Centru (o perioadă de cercetare cum nu se poate imagina de importantă), unde am elaborat un prim proiect al acestei cărţi. Datorez, de asemenea, mulţumiri Fundaţiei Guggenheim pentru o bursă de un an, 1971–1972, pe care l-am petrecut la U.C.L.A.; acolo am pregătit cea mai mare parte din varianta finală. Sunt recunoscător Universităţii din California (Los Angeles) pentru spaţiul de lucru şi sprijinul acordat în probleme de secretariat şi Colegiului Calvin pentru sprijinul în probleme de secretariat şi pentru reducerea obligaţiilor didactice din anii 1969–1970 şi 1970–1971.

Doresc în mod special să-mi exprim îndatorarea faţă de un mare număr de colegi — mai ales faţă de cei de la Calvin şi de la U.C.L.A. —, cercetători şi prieteni, pentru criticile pătrunzătoare, discuţiile stimulative şi sfaturile înţelepte. Datorez mulţumiri speciale pentru astfel de ajutoare lui Roderick Chisholm, Peter De Vos, David Kaplan, David Lewis, Lawrence Powers şi Nicholas Wolterstorff.

PREFAŢĂ LA EDIŢIA ÎN LIMBA ROMÂNĂ

Sunt încântat şi recunoscător că *Natura necesităţii* apare acum în traducere românească. În ciuda celor 24 de ani care au trecut de la prima ediţie cred că cea mai mare parte a lucrurilor pe care le cuprinde ea sunt încă valabile (câteva dezvoltări şi corecţii ale acestora le-am făcut în cartea mea *Essays in Ontology*, care urmează să apară la Oxford University Press).

Sper că acest eveniment va ajuta la promovarea unei mai mari apropieri între filosofia anglo-americană şi cea europeană continentală. În mod evident, avem multe de învăţat unii de la alţii iar atitudinea de neîncredere manifestată de ambele părţi este cu totul nepotrivită.

Apariţia acestei cărţi în limba română constituie pentru mine un prilej de reală bucurie. Trebuie să spun, legat de aceasta, că sunt recunoscător în mod deosebit faţă de trei persoane. În primul rând, profesorului Constantin Grecu, şeful Catedrei de Filosofie de la Universitatea de Vest din Timişoara, traducătorul acestei cărţi; în al doilea rând, profesorului Iancu Lucica, cel care a vegheat asupra destinului acestui proiect pe parcursul întregii sale desfăşurări; în fine, sunt recunoscător domnului Gelu Paul-Faina, care mi-a adus pentru prima dată la cunoştinţă intenţia acestei traduceri şi care s-a dovedit a fi un statornic prieten şi sprijin în acest timp.

ALVIN PLANTINGA
7 aprilie 1998
Notre Dame, Indiana

I

DISTINCŢII ŞI OBSERVAŢII PRELIMINARE

1. Delimitarea necesităţii

Distincţia dintre adevărul necesar şi adevărul contingent este, spre satisfacţia scepticului, pe cât de uşor de recunoscut, pe atât de greu de explicat. Printre judecăţile adevărate[1] se găsesc unele precum:

(1) Cantitatea medie anuală a precipitaţiilor în Los Angeles este de aproximativ 30 l/m²,

care este contingenă, şi altele cum sunt:

(2) 7 + 5 = 12

sau

(3) Dacă toţi oamenii sunt muritori şi Socrate este om, atunci Socrate este muritor,

care sunt necesare.

Dar ce anume înseamnă cuvintele „necesar" şi „contingent"? Ce distincţie pun ele în evidenţă? Care anume este deosebirea care se presupune că există între adevărurile necesare şi cele contingente? Este greu de explicat ideea că *p* este necesară dacă şi numai dacă negaţia sa este imposibilă; acest lucru este adevărat, dar nu destul de lămuritor. Ar fi un filosof ciudat cel care ar dispune de conceptul relevant de imposibilitate, dar căruia i-ar lipsi cel de necesitate. În lipsa a ceva mai potrivit, trebuie să dăm exemple şi să sperăm că le vom găsi pe cele mai bune. În primul rând, adevărurile logicii — adevărurile logicii propoziţiilor şi cele ale logicii predicatelor de ordinul întâi, să spunem — sunt necesare în sensul avut în vedere mai sus. Adevărurile de acest fel sunt logic necesare în sensul restrâns al termenului; (3) de mai sus ar fi un asemenea exemplu. Dar sensul în discuţie al necesităţii — să folosim, în acest

caz, expresia „necesitate logică în sens larg" — este mai general decât acesta. Adevărurile teoriei mulţimilor, ale aritmeticii şi ale matematicii în general sunt necesare în acest sens, la fel cum sunt o mulţime de cazuri mai familiare, ca de exemplu,

> Nimeni nu este mai înalt decât el însuşi;
> Roşu este o culoare;
> Dacă ceva este roşu, atunci este colorat;
> Nici un număr nu este om;

şi

> Nici un prim-ministru nu este număr prim.

Şi se găsesc, desigur, multe judecăţi în legătură cu al căror statut au avut loc dezbateri care au jucat un rol important în discuţiile filosofice. Aşa sunt, de exemplu, judecăţile

> Orice persoană este conştientă într-un moment sau altul;
> Orice persoană umană are corp;
> Nimeni nu are limbaj privat;
> N-a existat niciodată vreun moment în care să fi fost spaţiu dar nu şi obiecte materiale;

şi

> Există o fiinţă decât care este cu neputinţă să fie una mai mare.

Prin urmare, sensul avut în vedere al necesităţii este mai larg decât cel surprins de către logica predicatelor de ordinul întâi. Pe de altă parte, el este mai restrâns decât cel al necesităţii *cauzale* sau *naturale*.

> Voltaire a traversat cândva Atlanticul înot,

de exemplu, este în mod cert implauzibilă. Se găseşte un sens evident în care ea este, cu siguranţă, imposibilă. Intelectualilor secolului al XVIII-lea (spre deosebire de delfini) le-a lipsit, pur şi simplu, echipamentul fizic necesar unei isprăvi de acest gen. În afară de aceasta, spre deosebire de Superman, noi cei-

lalţi nu suntem în stare să sărim, dintr-o singură mişcare, peste clădiri înalte, sau (fără vreo putere auxiliară de un gen oarecare) să călătorim cu o viteză mai mare decât aceea a unei ghiulele. Aceste lucruri sunt imposibile pentru noi; dar nu în sensul logic larg. Pe de altă parte, poate fi necesar — în mod cauzal necesar — ca oricare două obiecte materiale să se atragă unul pe altul cu o forţă direct proporţională cu produsul dintre masele lor şi invers proporţională cu pătratul distanţei dintre ele; dar aşa ceva nu este necesar în sensul avut în vedere aici.

O altă noţiune care trebuie distinsă cu grijă de cea de necesitate este cea pe care am putea-o numi (în lipsa unui termen mai potrivit) „irevizibilitate“ sau, poate, „irevocabilitate“. Unii filosofi susţin că *nici o* judecată — nici măcar cea mai sevară lege a logicii — nu este în principiu imună la revizuire. Dezvoltarea viitoare a ştiinţei (deşi, probabil, nu şi cea a teologiei) ne-ar putea face să renunţăm în mod raţional la orice opinie pe care o susţinem acum, inclusiv legea non-contradicţiei şi chiar *modus ponens*. Astfel, după Quine,

> ... devine lipsit de sens să căutăm o graniţă între enunţurile sintetice, care sunt valabile în mod contingent pe baza experienţei, şi enunţurile analitice, care sunt valabile în general. Orice enunţ poate fi făcut valabil în general, dacă facem ajustări suficient de drastice în altă parte a sistemului. Chiar un enunţ foarte apropiat de periferie poate fi menţinut adevărat în prezenţa unci experienţe recalcitrante, invocând halucinaţii sau modificând anumite enunţuri de genul celor numite legi logice. Invers, nici un enunţ nu este imun la revizuire. S-a propus chiar revizuirea legii logice a terţului exclus ca mijloc pentru simplificarea mecanicii cuantice; şi care este, în principiu, deosebirea dintre o asemenea schimbare şi aceea prin care Kepler l-a înlocuit pe Ptolemeu, Einstein pe Newton sau Darwin pe Aristotel?[2]

Renunţarea la un adevăr al logicii — *modus ponens*, să spunem — pentru a simplifica teoria fizicii, ne poate şoca în ace-

eaşi măsură ca şi renunţarea la un adevăr al aritmeticii pentru a simplifica Doctrina Trinităţii. În orice caz, ideea lui Quine este că nici un enunţ nu este imun la revizuire; pentru fiecare se găsesc circumstanţe în care (poate cu o anumită reţinere) trebuie să renunţăm la el şi să facem acest lucru cât se poate de complet.

Aici, Quine poate să aibă sau nu dreptate. Dar să presupunem că temporar şi în glumă concedem că orice enunţ, inclusiv *modus ponens*, este supus revizuirii. În aceste condiţii, suntem oare obligaţi să-i urmăm pe cei care conchid că nu există nici un fel de judecăţi realmente necesare? Nu, deoarece concluzia lor conţine o anumită confuzie. A spune despre *modus ponens* (sau despre condiţionalul care îi corespunde) că este un adevăr necesar nu înseamnă nicidecum a spune că oamenii nu vor renunţa niciodată la el, ca şi cum necesitatea ar fi o trăsătură care-i este conferită de către bunăvoinţa populară pe termen lung. Pot să nu fiu dispus să renunţ la opinia că eu îi sunt fidel chiar în faţa celei mai recalcitrante experienţe; de aici nu rezultă nici că această opinie este în mod necesar adevărată, nici că eu o consider astfel. Oricum, faptul foarte improbabil că cineva ar împărtăşi poziţia mea tranşantă în această privinţă n-ar avea nici o importanţă. Este la fel de evident că o judecată ar putea fi în mod necesar adevărată chiar dacă majoritatea oamenilor ar crede că este falsă sau n-ar susţine nici o părere în această problemă.

Prin urmare, necesitatea are puţin, sau nimic, de-a face cu ceea ce oamenii ar abandona *în fapt* în diferite împrejurări, fericite sau nefericite. Dar ea trebuie distinsă şi de ceea ce nu poate fi *în mod raţional* respins. Pentru că, evident, o judecată poate fi şi necesară şi astfel încât, într-o împrejurare dată, lucrul cu adevărat raţional care trebuie făcut să fie sau renunţarea la ea, sau negarea ei. Să presupunem că sunt un începător într-ale matematicii şi că am auzit şi am luat în serios unele zvonuri conform cărora s-ar fi dovedit că ipoteza continuului este independentă de teoria mulţimilor a lui Zermelo şi Färnkel. Eu relatez acest zvon unui matematician în mod firesc autorizat, care zâmbeşte îngăduitor şi prezintă un argument falacios, for-

mulat cu mare subtilitate pentru concluzia opusă — un argument pe care-l găsesc constrângător chiar şi după un studiu foarte atent. Nu este neapărată nevoie să fiu iraţional pentru a crede şi a accepta argumentul său, în pofida faptului că în momentul de faţă precizia sa obişnuită l-a părăsit şi că mi-a spus ceva care este în mod necesar fals. Să luăm un exemplu mai familiar: să admitem că am calculat suma 97 + 342 + 781 de patru ori la rând şi că de fiecare dată am obţinut rezultatul 1 120; urmarea este că eu cred, într-un mod cât se poate de firesc, că 97 + 342 + 781 = 1 120. În realitate, însă, eu am făcut de fiecare dată aceeaşi greşeală, am pus un „1" în locul unui „2" în coloana a treia. Dar opinia mea poate fi, totuşi, raţională. Eu nu ştiu dacă ar putea sau nu apărea unele împrejurări în care ceea ce ar fi de făcut în mod raţional ar fi să se renunţe la *modus ponens*; dar dacă ar putea apărea şi chiar ar apărea asemenea împrejurări, n-ar rezulta că *modus ponens* nu este un adevăr necesar. Necesitatea logică în sens larg trebuie, deci, distinsă de irevizibilitate, precum şi de necesitatea cauzală şi de necesitatea logică în sens strict.

Ea trebuie distinsă şi de *auto-evidenţă* şi de *a priori*. Ultimele două sunt categorii epistemologice, şi încă unele destul de nebuloase. S-o considerăm pe prima. În ce constă *auto-evidenţa*? Răspunsul nu este nicidecum uşor. În măsura în care putem face simplu şi intuitiv sensul acestei noţiuni, a spune că o judecată *p* este auto-evidentă înseamnă a răspunde la întrebarea „de unde ştii că *p*?". Aceasta înseamnă a susţine că *p* este absolut evidentă, adică evidentă pentru oricine sau aproape oricine o înţelege. Dacă *p* este auto-evidentă, atunci, înţelegând-o, ne dăm imediat seama că este adevărată; cunoştinţa pe care o avem despre *modus ponens* poate fi considerată ca fiind de acelaşi fel. Dar în legătură cu această noţiune apar, evident, multe probleme; însă, pe măsură ce o înţelegem, observăm că multe judecăţi necesare nu sunt atât de transparente. 97 + 342 + 781 = 1 220 este, într-adevăr, necesară, dar în mod cert nu este auto-evidentă, în orice caz nu pentru cei mai mulţi dintre noi.

Cu toate acestea, s-ar putea spune, probabil că acest adevăr este auto-evident într-un sens extins: el este o consecinţă a unor adevăruri auto-evidente în virtutea unor forme de argument ai căror condiţionali corespunzători sunt ei înşişi auto-evidenţi. Am putea oare să spunem, în plus, că toate adevărurile necesare sunt auto-evidente în acest sens extins? Răspunsul este că nu, fără nici o aparenţă de plauzibilitate. Axioma alegerii şi ipoteza continuului sunt sau în mod necesar adevărate sau în mod necesar false; avem puţine motive să credem că este valabilă una sau alta dintre cele două variante sau că una dintre cele două negaţii ale lor este deductibilă din judecăţi auto-evidente prin paşi auto-evidenţi. S-ar putea crede că este nepotrivit să se vorbească despre adevăr în legătură cu ceva de genul ipotezei continuului. Dacă lucrurile stau aşa, eu nu sunt de acord; eu cred că această judecată este la fel de adevărată sau la fel de falsă ca şi cele mai elementare adevăruri şi falsităţi ale aritmeticii. Dar acest lucru n-are importanţă; se găsesc exemple mai simple şi mai evidente. Atât conjectura lui Goldbach cât şi marea teoremă a lui Fermat, de exemplu, sunt în mod necesar adevărate sau în mod necesar false; dar despre fiecare dintre ele se poate arăta că nici ea, nici negaţia ei nu sunt auto-evidente în sens extins. Cu alte cuvinte, după câte ştiu şi în măsura în care ştiu, după câte ştie *oricine*, lucrurile pot sta, într-adevăr, astfel. Aceasta nu înseamnă că eu afirm că lucrurile sunt *posibil* astfel, în sensul logic larg; pentru că (după cum s-ar putea în mod plauzibil demonstra), dacă *S* este mulţimea judecăţilor auto-evidente, iar *R* cea a formelor de argument auto-evidente, o judecată *p posibil* decurge din *S* în virtutea lui *R* numai dacă *p* decurge astfel în *mod actual* şi, desigur, în mod *necesar*. Şi întrucât eu nu ştiu dacă conjectura lui Goldbach şi teorema lui Fermat decurg *realmente* din *S* în virtutea lui *R*, nu sunt în stare să spun că este *posibil* ca ele să decurgă astfel. Ceea ce vreau să spun este doar că problema dacă, de exemplu, conjectura lui Goldbach este sau nu auto-evidentă în sensul extins este diferită de problema dacă ea este sau nu un adevăr necesar. În cele ce urmează (Capitolul V, Secţiunea 2) vom ve-

dea că există orice număr de judecăți care sunt în mod necesar adevărate, dar nu și auto-evidente, chiar și în sensul extins.

Prin urmare, nu toate judecățile necesare sunt auto-evidente. Ce s-ar putea spune despre reciproca? Există oare judecăți contingente auto-evidente? Chestiunea este controversată, iar răspunsul nu este evident. Este oare judecata pe care o exprim spunând „2 + 2 = 4 este auto-evidentă pentru mine acum" auto-evidentă pentru mine acum? Poate da, poate nu. Poate că ideea de auto-evidență nu este suficient de precisă pentru a permite un răspuns. Ceea ce este încă și mai important este că un răspuns negativ nu este imediat și evident; auto-evidența trebuie distinsă, cel puțin la început, de necesitate.

Fără a fi strict la obiect, este totuși demn de menționat faptul că unele judecăți *par* sau *apar* ca fiind auto-evidente, deși nu sunt în mod necesar adevărate sau adevărate în vreun mod oarecare. Unele dintre cele mai bune exemple ne sunt oferite de paradoxurile russelliene. Pare auto-evident că pentru orice condiție sau proprietate *P*, există mulțimea acelor lucruri care o manifestă pe *P*; pare la fel de auto-evident că se găsește o condiție sau proprietate cum este, de exemplu, aceea de *a nu fi propriul său membru* (*being non self-membered*). Desigur că acestea (împreună cu alte judecăți în mod clar auto-evidente) conduc în mod auto-evident la concluzia că se găsește o mulțime care este și nu este propriul său membru; iar acest lucru este în mod auto-evident fals. Unii pot vedea în asta eșecul auto-evidenței. Nu-mi propun, în aceste pagini cu caracter introductiv, să apăr auto-evidența sau să răspund la întrebarea cum anume cunoaștem adevărul unor judecăți ca, de exemplu, *modus ponens*. Totuși, concluzia este pripită. Nedumerirea noastră în fața unor asemenea paradoxuri arată că o judecată poate părea auto-evidentă când, în realitate, ea este falsă. De unde rezultă oare că *modus ponens*, de exemplu, nu este auto-evidentă sau că există un răspuns diferit sau mai bun la întrebarea de unde știm că este adevărată? Uneori sensurile ne înșală; turnurile pătrate ne par uneori rotunde. De aici nu rezultă nici că noi nu cunoaștem adevărul unor judecăți ca, de exemplu, *The Empire State Building este dreptunghiulară*, nici că dis-

punem de vreo metodă non-empirică de determinare a adevărului său.

În fine, distincţia dintre necesar şi contingent nu trebuie confundată cu pretinsul clivaj dintre *a priori* şi *a posteriori*. Această ultimă distincţie este, într-adevăr, învăluită în obscuritate. Dar, dată fiind înţelegera simplă şi intuitivă pe care o avem cu privire la termenii implicaţi aici, este clar că distincţia pe care o trasează aceştia, ca şi cea dintre ceea ce este auto-evident şi ceea ce nu este auto-evident (şi spre deosebire de cea dintre necesar şi contingent), este *epistemologică*. Mai mult decât atât, relaţia dintre ceea ce este cunoscut *a priori* şi ceea ce este în mod necesar adevărat nu este nicidecum simplă şi directă. Se observă imediat că nu toate adevărurile necesare sunt cunoscute *a priori*; pentru că se găsesc adevăruri necesare — marea teoremă a lui Fermat şi negaţia ei, de exemplu — care nu sunt deloc cunoscute şi, *a fortiori*, nu sunt cunoscute *a priori*. Să fie oare mai curând valabil faptul că orice adevăr necesar care este cunoscut este cunoscut *a priori*? Această întrebare se divide, la rândul ei, astfel: (*a*) este oare orice adevăr necesar care este cunoscut cunoscut *a priori* de către oricine-l cunoaşte? şi (*b*) este oare orice adevăr necesar care este cunoscut de cineva sau altcineva cunoscut *a priori* de către cineva sau altcineva? Răspunsul la (*a*) este clar. Trecând peste dificultatea de a înţelege demonstraţia, poţi cunoaşte *a priori* că teorema Schröeder-Bernstein este o consecinţă a unei formulări standard a teoriei mulţimilor. Dacă ştiu că eşti demn de crezare în aceste chestiuni şi mă încred în cuvântul tău, atunci pot cunoaşte acel adevăr *a posteriori*, aşa cum pot s-o fac dacă aş uita demonstraţia, dar mi-aş aminti că am verificat că există într-adevăr o demonstraţie. Pentru a afla valoarea lui sin 54 de grade, apelez la un tabel al funcţiilor trigonometrice; cunoştinţa pe care o am despre acest lucru este, în acest caz, *a posteriori*. În acelaşi fel, chiar adevăruri simple ale aritmeticii, cum ar fi, de exemplu, $75 + 36 = 111$, pot fi cunoscute *a posteriori*. Aşadar, răspunsul la (*a*) este evident. Răspunsul la întrebarea (*b*) probabil nu este tot atât de clar; dar în Capitolul V (Secţiunea 2) voi da unele exemple de adevăruri care sunt necesare, dar probabil nu şi cunoscute *a priori* de către cineva dintre noi[3].

Aşadar, necesitatea nu poate fi identificată cu ceea ce este cunoscut *a priori*. Trebuie oare să spunem, în schimb, că o judecată este necesară dacă şi numai dacă este *cognoscibilă a priori*? Dar de către cine? Între noi există mari deosebiri în ceea ce priveşte capacitatea de a sesiza adevărurile necesare; şi, fără îndoială, unele dintre aceste adevăruri sunt departe de a putea fi sesizate chiar şi de către cei mai buni dintre noi. Înseamnă oare aceasta că o judecată este în mod necesar adevărată dacă şi numai dacă este *posibil*, în sensul logic larg, ca vreo persoană, umană sau divină, s-o cunoască *a priori*? Poate că acest lucru este adevărat. Desigur, poate că orice adevăr este (în mod) posibil cunoscut *a priori* de vreo persoană — de Dumnezeu, dacă nu de om. Dar să presupunem că evităm apele tulburi ale teologiei speculative şi restrângem întrebarea la cunoaşterea *umană*: trebuie oare ca o judecată contingentă, dacă este cunoscută, să fie cunoscută *a posteriori*? Întrebarea este tot atât de controversată pe cât este de obscură noţiunea de cunoaştere *a priori*. Ceea ce este cunoscut *a priori* este cunoscut independent, într-un fel sau altul, de experienţă. În acest sens, am putea menţiona, cu titlu de exemplu, cunoaşterea lui *modus ponens* sau a judecăţii 7 + 5 = 12. Dar ce putem spune despre faptul că eu cunosc că realmente ştiu că 7 + 5 = 12? Este oare această cunoaştere independentă de experienţă în felul în care este cerut acest lucru? Să presupunem propoziţia:

(4) Eu ştiu că 7 + 5 = 12;

nu pot eu oare să cunosc *a priori* că (4) este adevărată, şi aceasta în pofida contingenţei lui (4)? Veţi spune poate că eu o cunosc pe (4) numai dacă o cunosc pe

(4') Eu cred că 7 + 5 = 12;

şi poate veţi adăuga că, cunoaşterea acestei ultime propoziţii trebuie să fie *a posteriori*. Dar este oare adevărat acest lucru? Pe baza unei interpretări stricte a expresiei „independent de experienţă“, poate părea că da; pentru că, desigur, eu trebuie să fi avut *vreo* experienţă pentru a cunoaşte că eu cred astfel, chiar dacă numai acea experienţă care este necesară pentru dobândi-

rea conceptelor relevante. Dar pe baza unei asemenea interpretări stricte poate părea la fel de evident faptul că eu nu cunosc *a priori* nici un fel de adevăruri; chiar şi pentru a cunoaşte că 7 + 5 = 12 eu trebuie să fi avut vreo experienţă. Nu există nici un *fel* special de experienţă de care să am nevoie pentru a cunoaşte că 7 + 5 = 12; şi acest lucru (expus, desigur, tuturor dificultăţilor pe care le comportă faptul de a preciza ce anume se înţelege aici prin *fel*) este poate factorul care face ca, cunoaşterea de către mine a acestui adevăr să fie *a priori*. Dar acelaşi lucru este valabil şi pentru cunoaşterea de către mine a lui (4'). Opinia nu este (*pace* Hume) o strălucire specială sau o vivacitate a ideii sau a imaginii; nu există nici un fel special de experienţă pe care trebuie să o am pentru a cunoaşte că eu cred că 7 + 5 = 12. Poate că eu cunosc *a priori* că eu cred că 7 + 5 = 12. Dacă este aşa, atunci eu am cunoştinţă *a priori* despre un adevăr contingent. În mod similar, poate că cunoştinţa mea că *exist* este *a priori*. Pentru că, probabil, cunosc *a priori* că eu cred că exist; cunosc, de asemenea *a priori*, că dacă cred că exist, atunci într-adevăr exist. Dar, în acest caz, cu excepţia unei obtuzităţi ieşite din comun, nimic nu m-ar putea împiedica să cunosc *a priori* că exist, în pofida contingenţei acelei judecăţi.

Este corect, prin urmare, să spunem că eu probabil cunosc *a priori* unele adevăruri contingente. În orice caz, pare evident *posibil* ca eu să fac acest lucru. Aşadar, necesitatea nu poate fi identificată cu ceea ce este cognoscibil *a priori* [4]. Irevizibilitatea, auto-evidenţa şi cunoaşterea *a priori* sunt noţiuni dificile; dar acceptând că avem o oarecare înţelegere a acestor noţiuni, o înţelegere care este, poate, nesigură şi îndoielnică, trebuie să acceptăm şi că noţiunea de adevăr necesar nu coincide cu nici una dintre ele.

2. Modalitatea de dicto *şi modalitatea* de re

În cele de mai sus am tratat necesitatea ca pe o proprietate sau trăsătură a *judecăţilor* şi am încercat s-o disting de alte proprietăţi sau trăsături care sunt uneori confundate cu ea. Aceas-

ta este ideea de modalitate *de dicto*. O aserţiune de modalitate *de dicto*, de exemplu

(5) În mod necesar nouă este compus,

predică o proprietate modală — în acest exemplu, *adevărul necesar* — despre un alt *dictum* sau judecată:

(6) Nouă este compus.

Mare parte din filozofia tradiţională, însă, ne cere să distingem această noţiune de o altă noţiune. Putem atribui adevărul necesar unei judecăţi; dar putem, de asemenea, să atribuim unui obiect — numărului 9, să spunem — *posesiunea necesară* sau *esenţială* a unei proprietăţi cum este, de exemplu, aceea de *a fi compus*. Distincţia dintre modalitatea *de dicto* şi modalitatea *de re* este, după cât se pare, îmbrăţişată şi de Aristotel, care observă (*Analitica Primă*, i. 9) că: „Se întâmplă uneori, de asemenea, că atunci când o premisă este necesară, concluzia este necesară; dar nu trebuie să fie orice fel de premisă, ci numai majora“[5]. Aici, Aristotel intenţionează să autorizeze inferenţe cum ar fi:

(7) Orice fiinţă umană este în mod necesar raţională.
(8) Orice animal din această cameră este fiinţă umană.

Deci,

(9) Orice animal din această cameră este în mod necesar raţional;

el intenţionează să respingă inferenţe cum ar fi:

(10) Orice făptură raţională este din Australia.
(11) Orice fiinţă umană este în mod necesar făptură raţională.

Deci,

(12) Orice fiinţă umană este în mod necesar din Australia.

Dar probabil că Aristotel ar accepta ca validă inferenţa lui (9) din (7) şi (8) [dat fiind adevărul lui (8)]. Dacă are dreptate, atunci (9) nu trebuie interpretată în sensul:

(9') Este în mod necesar adevărat că orice animal din această cameră este raţional,

întrucât (9') este evident falsă. În schimb, (9) trebuie interpretată (dacă Aristotel are dreptate) ca fiind susţinerea că fiecare animal din această cameră are o anumită proprietate — proprietatea de a fi raţional — *în mod necesar* sau *în mod esenţial*. Cu alte cuvinte, (9) trebuie considerată drept o expresie a modalităţii *de re* mai curând decât a modalităţii *de dicto*. Iar aceasta înseamnă că (9) nu este aserţiunea că un anumit *dictum* sau o anumită judecată — *orice animal din această cameră este raţional* — este în mod necesar adevărat(ă), ci este, în schimb, aserţiunea că fiecare *res* de un anumit gen are o anumită proprietate în mod esenţial sau în mod necesar — sau, ceea ce înseamnă acelaşi lucru, aserţiunea că fiecare asemenea lucru are proprietatea modală de a fi în mod esenţial raţional.

În *Summa Contra Gentiles*, Sf. Toma discută problema dacă prevederea de către Dumnezeu a acţiunii umane — o prevedere ce constă, după Sf. Toma, pur şi simplu în vederea de către Dumnezeu a faptului că acţiunea relevantă va avea loc — este compatibilă cu libertatea umană. În acest context, el cercetează adevărul propoziţiei:

(13) Ceea ce este văzut ca fiind aşezat este în mod necesar aşezat.

Pentru că, să presupunem că în momentul t_1 Dumnezeu vede că Theetet este aşezat în momentul t_2. Dacă (13) este adevărată, atunci probabil că Theetet este *în mod necesar* aşezat în momentul t_2, în care caz el n-a fost liber, în acel moment, să facă nimic altceva *decât* să fie aşezat.

Sf. Toma conchide că (13) este adevărată, dacă este interpretată *de dicto*, dar falsă, dacă este interpretată *de re*, adică:

(13') Este în mod necesar adevărat că tot ceea ce este văzut că şade într-adevăr şade

este adevărată, dar

(13") Tot ceea ce este văzut că șade are proprietatea de a ședea în mod necesar sau în mod esențial

este falsă. Argumentul determinist cere, însă, adevărul lui (13") și, prin urmare, acest argument eșuează. Ca și Aristotel, deci, Toma d'Aquino pare a crede că enunțurile modale sunt de două genuri. Unele predică o modalitate despre un alt enunț (modalitatea *de dicto*), iar altele predică despre un obiect posesiunea necesară sau esențială a unei proprietăți (modalitatea *de re*).

Dar ce înseamnă, după Aristotel și Toma, a spune că un anumit obiect are o anumită proprietate în mod esențial sau în mod necesar? Înseamnă, probabil, că obiectul în discuție nu poate fi conceput ca fiind lipsit de proprietatea în discuție, că în nici un fel de împrejurări posibile acel obiect n-ar fi eșuat să posede acea proprietate. Aici, ca și în cazul modalității *de dicto*, este probabil ca doar o singură definiție să nu fie de prea mult folos; ceea ce ne trebuie, în schimb, sunt exemplul și articularea. Mă gândesc la numărul 5; prin urmare, lucrul la care mă gândesc este prim. În plus, *a fi prim* este o proprietate care n-ar putea fi concepută ca lipsind. Desigur, judecata:

(14) Lucrul la care mă gândesc este prim

nu este în mod necesar adevărată. Aceasta n-are nici o relevanță pentru problema dacă lucrul la care mă gândesc ar fi putut eșua să fie prim; și, într-adevăr, ar fi putut eșua. Fără îndoială că numărul 5 ar fi putut fi lipsit de multe proprietăți pe care în fapt le are: proprietatea de a fi numărat pe degetele unei mâini ar fi un exemplu. Dar este absolut imposibil să-i fi lipsit proprietatea de a fi prim. Iar un enunț de modalitate *de re* asertează despre un obiect oarecare că are o oarecare proprietate în mod esențial în acest sens.

Toma arată că un enunț de modalitate *de dicto* dat — (13'), de exemplu — poate fi adevărat atunci când enunțul de modalitate *de re* corespunzător — (13"), în acest exemplu — este fals. Am putea adăuga că în alte perechi de acest fel enunțul *de dicto* este fals, dar enunțul *de re* este adevărat. Dacă mă gândesc la numărul 17, atunci

(15) Lucrul la care mă gândesc este în mod esenţial prim

este adevărat, dar

(15') În mod necesar lucrul la care mă gândesc este prim

este fals.

Distincţia dintre modalitatea *de dicto* şi modalitatea *de re* nu se mărgineşte la filosofia antică şi medievală. G. E. Moore discută doctrina idealistă a relaţiilor interne[6]; el conchide că aceasta este falsă, sau confuză, sau poate chiar în ambele feluri. Ceea ce interesează în momentul de faţă este faptul că el consideră că această doctrină constă în susţinerea că toate proprietăţile relaţionale sunt *interne* — susţinere care, crede el, este tocmai judecata că orice obiect are fiecare dintre proprietăţile sale relaţionale în mod esenţial în sensul de mai sus. Doctrina relaţiilor interne, spune el, „implică, în fapt, într-un mod foarte general, că orice termen care are în fapt o proprietate relaţională specială n-ar fi putut exista fără a avea acea proprietate. Şi spunând acest lucru, ea sfidează, evident, simţul comun. Pare cât se poate de evident că în cazul unui număr mare de proprietăţi relaţionale pe care le au lucrurile, faptul că ele le au este doar o chestiune de fapt; că lucrurile în discuţie ar fi putut exista şi fără să le aibă" (p. 289). Dar Moore este gata să accepte că obiectele au într-adevăr unele dintre proprietăţile lor relaţionale în mod esenţial. La fel ca Aristotel şi Toma, deci, Moore susţine că unele obiecte au unele dintre proprietăţile lor în mod esenţial, iar altele în mod non-esenţial sau în mod accidental.

Un ultim exemplu: Norman Malcolm crede că argumentul prin analogie pentru alte minţi necesită asumpţia că trebuie învăţat, de exemplu, ce este *durerea* „din proprie experienţă". Dar, spune el, „dacă ar trebui să învăţ ce este durerea din perceperea propriei mele dureri, atunci ar trebui, în mod necesar, să fi învăţat că durerea este ceva care există numai atunci când o simt. Această proprietate este esenţială, nu accidentală; este un nonsens a presupune că durerea pe care o simt ar putea exista atunci când n-aş simţi-o"[7]. Acest argument pare a necesita ceva de genul premisei următoare:

(16) Dacă eu dobândesc conceptul meu de *C* pe baza experienţei cu obiectele şi toate obiectele care-mi servesc drept paradigme au o proprietate *P* în mod esenţial, atunci conceptul meu de *C* este astfel încât judecata *Tot ceea ce este o instanţă a lui C are P* este în mod necesar adevărată.

Este oare (16) adevărată? Nu voi aborda această problemă aici. Dar iniţial, cel puţin, pare că Malcolm intenţionează să se alăture lui Aristotel, Toma şi Moore în susţinerea tezei că obiectele au în mod tipic atât proprietăţi esenţiale, cât şi proprietăţi accidentale; după cât se pare, el intenţionează să adopte concepţia modalităţii *de re*.

Există, deci, o distincţie *prima facie* între modalitatea *de dicto* şi modalitatea *de re*. Această distincţie, de altfel, are o istorie lungă şi celebră. Mulţi filosofi contemporani care găsesc ideea modalităţii *de dicto* acceptabil de clară, o privesc, însă, cu un profund dispreţ pe cea a modalităţii *de re*, suspectând-o de a fi o sursă de nelimitată confuzie. Într-adevăr, se găseşte pretutindeni sugestia subtilă că ideea de modalitate *de re* nu este atât de confuză, cât oarecum imorală şi frivolă — ca şi cum a o accepta sau a o folosi înseamnă a fi vinovat de neglijarea unei munci serioase în favoarea sportului cu Amaryllis în umbră. În capitolul următor, de aceea, vom analiza obiecţiile faţă de modalitatea *de re*.

NOTE

1 Necesitatea, adevărul şi proprietăţile înrudite sunt la bază (aşa cum înţeleg eu lucrurile) proprietăţi ale judecăţilor (*propositions*), nu ale propoziţiilor (*sentences*). O propoziţie este adevărată într-o ocazie dată a întrebuinţării ei, dacă în acea ocazie ea exprimă o judecată adevărată. Concepţia mea despre judecată, ca entitate non-lingvistică exprimată prin, dar distinctă de propoziţii, se aseamănă cu ideea lui Moore despre judecată, cu cea a lui Frege despre *Gedanke* şi cu cea a lui Bolzano despre *Satz*. Unii consideră că împotriva judecăţilor se pot ridica obiecţii — pe baza faptului că, după cât se pare, lor le lipseşte „un criteriu clar de identitate". În măsura în care pretinsa slăbiciune poate fi făcută acceptabil de clară, ea este una pe care judecăţile o împărtăşesc cu electronii, munţii, războaiele — şi propoziţiile.

2 W. V. O. Quine, „Two Dogmas of Empiricism“, *From a Logical Point of View*, ed. a doua, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1961, p. 43.

3 A se vedea studiul meu „World and Essence“, în *Philosophical Review*, 79 (1970), p. 481.

4 În „Naming and Necessity“ (*Semantics of Natural Language*, ed. Davidson and Harman, Dordrecht: D. Reidel, 1972, p. 253), Saul Kripke sugerează că un alt gen de judecată este contingent, dar cognoscibil *a priori*. Să presupunem, spune el, că eu fixez referința termenului „un metru“ ca fiind lungimea unui anumit băț (să-l numim *S*) într-un moment *t*. În aceste condiții, „un metru“ nu este sinonim cu expresia „lungimea lui *S* în momentul *t*“, ci este, în schimb, un nume propriu sau „designator rigid“ al lungimii pe care o are într-adevăr *S* în momentul *t*. Iar în aceste condiții, adaugă el, cunoașterea de către mine a judecății *S este lung de un metru în t* este *a priori*, în pofida contingenței acestei judecăți. „Dacă el a folosit bățul *S* pentru a fixa referința termenului „un metru“, atunci, drept rezultat al acestui gen de „definiție“ (care nu este o definiție abreviativă sau sinonimă) el știe automat, fără nici o altă cercetare, că *S* este lung de un metru“ (p. 275). Aici putem avea unele îndoieli. Să presupunem că eu nu l-am văzut niciodată pe *S* și nu susțin nici un punct de vedere cu privire la lungimea lui. Eu propun, însă, să folosim termenul „un metru“ ca designator rigid al lungimii, oricare ar fi ea, pe care o manifestă într-adevăr *S* în *t*. După ce am determinat astfel referința lui „un metru“, eu știu că *propoziția* „*S* este lung de un metru în *t*“ exprimă un adevăr în limbajul meu; adevărul pe care-l exprimă ea, însă, este un adevăr pe care eu nici nu-l cunosc, nici nu-l cred. Prin urmare, determinarea de către mine, în acest fel, a referinței lui „un metru“ nu este suficientă pentru ca eu să cunosc *a priori* că *S* este lung de un metru.

Ceea ce cunosc eu într-adevăr *a priori* (sau cel puțin așa mi se pare) este că dacă eu folosesc termenul „un metru“ ca designator rigid al lungimii lui *S* (și dată fiind funcția proprie a expresiei „*S* este lung de... în *t*“), atunci propoziția „*S* este lung de un metru în *t*“ exprimă un adevăr în limbajul meu. Acest condițional este, totuși, mai curând necesar decât contingent.

Problemele menționate sunt complexe și ar trebui spus mult mai mult; din nefericire, *Naming and Necessity* mi-a ajuns în mână prea târziu pentru dezbaterea detaliată pe care aș fi dorit s-o fac acestei probleme și a altora pe care le ridică.

5 Citat de William Kneale în „Modality *De Dicto* and *De Re*“, în *Logic, Methodology, and Philosophy of Science*, ed. Nagel, Suppes, and Tarski, Stanford University Press, 1962, p. 623.

6 În *Philosophical Studies*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1951, p. 276.

7 „Wittgenstein's *Philosophical Investigations*“, în *Philosophical Review*, 63, 1954. Retipărit în lucrarea lui Malcolm *Knowledge and Certainty*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall Inc., 1963. Pasajul citat se găsește la p. 105 a acestui din urmă volum.

II

MODALITATEA *DE RE*: OBIECȚII

1. Problema

Cel care acceptă ideea de modalitate *de re* susține, prin chiar acest fapt, că unele obiecte — de exemplu, 9 — au unele dintre proprietățile lor — de exemplu, a fi compus — *în mod esențial* sau *în mod necesar*[1]. Cu alte cuvinte, 9 are această proprietate și nu s-ar putea concepe că n-ar putea-o avea. Aici, forța lui „ar putea avea" este cea a noțiunii logice în sens larg de posibilitate schițată în Capitolul I. Aceasta este o noțiune de posibilitate mai largă decât cea de posibilitate *cauzală* sau *naturală*: este în mod cauzal imposibil ca David să aibă atributul de a călători de la Boston la Los Angeles cu o viteză mai mare decât viteza luminii, dar nu imposibil în sensul aflat în discuție. Pe de altă parte, acest sens este mai restrâns decât cel al posibilității logice în mod strict numite astfel. Este imposibil ca cineva să aibă atributul de a cunoaște că 7 + 5 = 13, dar imposibil în sensul aflat în discuție; numai resursele logicii, însă, nu sunt suficiente pentru a demonstra această imposibilitate. Teza că obiectele au unele dintre proprietăți în mod esențial sau în mod necesar este parte a ceea ce putem numi *esențialism*. Acestei teze, esențialistul, așa cum îl voi înțelege eu, îi adaugă susținerea că obiectele au atât proprietăți accidentale, cât și proprietăți esențiale. Socrate, de exemplu, are auto-identitatea în mod esențial, dar este în mod accidental cârn; în timp ce el n-ar fi putut fi auto-divers, ar fi putut fi non-cârn. Mai mult încă, esențialismul (așa cum este înțeles aici) conține ideea că unele proprietăți sunt esențiale pentru unele obiecte, dar nu pentru toate; astfel, 9, dar nu 5, este în mod esențial compus. Așadar, esențialistul susține că obiectele au atât proprietăți esențiale, cât și proprietăți accidentale și că unele obiecte, dar nu toate, au în mod esențial unele proprietăți.

După Quine, esenţialismul „este doctrina care susţine că unele dintre atributele unui lucru (cu totul independent de limbajul în care ne referim la acest lucru, dacă ne referim cumva) pot fi esenţiale pentru lucrul respectiv, iar altele accidentale“[2]. După părerea mea, ideea ar fi aceasta. Atunci când esenţialistul spune despre un lucru oarecare *x* că are o anumită proprietate *P* în mod esenţial, el intenţionează să predice o proprietate despre *x* — o proprietate diferită de *P*[3]. Pentru orice proprietate *P* se găseşte proprietatea de a o avea pe *P* în mod esenţial; iar dacă *x* o are pe *P* în mod esenţial, atunci *x* are proprietatea de *a o avea pe P în mod esenţial*. Aceasta are două consecinţe importante. În primul rând, o judecată de forma *x o are pe P în mod esenţial* implică faptul că *ceva* o are pe *P* în mod esenţial şi, prin urmare, este corect supusă generalizării existenţiale. A spune că 9 este în mod esenţial compus înseamnă a predica o proprietate — aceea de a fi în mod esenţial compus — despre 9; deci,

(1) 9 este în mod esenţial compus

o implică pe

(2) Se găseşte cel puţin un lucru care este în mod esenţial compus.

O a doua consecinţă: dacă *x* o are pe *P* în mod esenţial, atunci aceeaşi afirmaţie trebuie făcută pentru tot ceea ce este identic cu *x*. Dacă 9 este în mod esenţial compus, tot astfel este şi numărul favorit al lui Paul, care este 9. Aceasta decurge din principiul numit uneori „Legea lui Leibniz“ sau „Indiscernabilitatea Identicilor“:

(3) Pentru orice proprietate *P* şi orice obiecte *x* şi *y*, dacă *x* este identic cu *y*, atunci *x* o are pe *P* dacă şi numai dacă şi *y* o are pe *P*.

Ca şi soţia lui Caesar, Calpurnia, acest principiu este scutit complet de orice repros[4]. Însă, în aceste condiţii, dacă un obiect *x* are o proprietate *P* în mod esenţial, el are proprietatea de a o avea pe *P* în mod esenţial; în virtutea lui (3), deci, tot ceea ce este identic cu *x* împărtăşeşte cu el această caracteristi-

că. Prin urmare, dacă un obiect are o proprietate în mod esenţial, la fel o are şi tot ceea ce este identic cu el. *A o avea pe P în mod esenţial* este o proprietate a unui obiect *x*; ea nu este, de exemplu, o relaţie triadică în care să fie implicate *x*, *P* şi (să spunem) vreo descripţie a lui *x*.

Esenţialistul susţine, aşadar, că unele obiecte au atât proprietăţi accidentale, cât şi proprietăţi esenţiale — proprietăţi pe care nu le are orice lucru în mod esenţial. El adaugă că dacă *P* este proprietate, la fel este şi *a o avea pe P în mod esenţial*. Şi mulţi filosofi privesc aceste susţineri cu suspiciune, dacă nu cu total dispreţ. Care sunt obiecţiile faţă de esenţialism?

2. *Esenţialismul şi reducţia set-teoretică*

Unii dintre cei care acceptă esenţialismul susţin, cu titlu de ilustrare, faptul că numărul 9 are proprietatea de *a fi compus* în mod esenţial sau în mod necesar. Gilbert Harman tratează cu indiferenţă această noţiune[5]. Argumentând că „teza că numerele au proprietăţi esenţiale este incompatibilă cu ideea familiară că teoria numerelor poate fi redusă la teoria mulţimilor în diferite moduri" (p. 184), el îi taxează pe cei care acceptă modalitatea *de re* prin aprecierea acestei idei ca „mai puţin ca ipoteză empirică decât ca doctrină metafizică sau religioasă" (p. 185); şi întreabă retoric: „De ce să le luăm în serios?"

Deşi nu posed de-a gata nici un răspuns la această întrebare, simt într-adevăr că teoria modalităţii *de re*, interpretată ca fiind doctrină religioasă, este un pic cam subţire. Ea nu va înlocui niciodată catehismul din Heidelberg şi nici chiar supralapsarianismul. Ceea ce prezintă, totuşi, interes acum este argumentul lui Harman în favoarea tezei că faptul că 9 este în mod esenţial compus *este* incompatibil cu această idee familiară. Dar cum se întâmplă oare acest lucru? Conform cu ideea familiară, spune Harman,

> numerele naturale pot fi identificate cu orice secvenţe diferite de mulţimi. Zero ar putea fi identificat cu mulţimea vidă, iar fiecare număr natural succesor cu mulţi-

mea al cărei membru este mulţimea identificată cu numărul anterior. Sau, un număr natural ar putea fi identificat cu mulţimea tuturor numerelor naturale mai mici decât el. Şi există o infinitate de alte identificări posibile, toate permiţând dezvoltarea completă a teoriei numerelor. (p. 184)

Până aici, toate bune. Că numerele naturale pot fi identificate, în modul acesta, cu diferite structuri set-teoretice distincte este, într-adevăr, o idee familiară. Dar, desigur, nu avem nici un motiv să ne agăţăm, într-un mod atât de lipsit de imaginaţie, de mulţimi; putem, dacă dorim, să-l identificăm pe preşedintele Nixon cu zero, iar celelalte numere cu judecăţile despre el: *Nixon este mai scund decât un picior, Nixon este mai scund decât două picioare,...* Tot ceea ce ne trebuie pentru o asemenea „identificare" este o mulţime infinit numărabilă de obiecte împreună cu o relaţie[6] în care ele să formeze o secvenţă sau progresie infinită. Întrucât practic orice obiect poate fi al zecelea element dintr-o progresie, orice obiect poate fi „identificat", în acest mod, cu 9.

„Dar", continuă Harman, „a fi număr compus nu este o proprietate esenţială a nici unei mulţimi. Prin urmare", spune el, „dacă numerele pot fi identificate cu mulţimi, iar în discuţie se află modalitatea *de re,* atunci nici un număr nu este în mod necesar număr compus. A fi număr compus nu este o proprietate esenţială a nici unui număr". (p. 184)

S-ar putea ca aici să se găsească ceva mai puţin decât pare la prima vedere. Cum trebuie oare să interpretăm acest argument? Considerat la valoarea sa reală, el pare a conţine o aplicare a legii lui Leibniz; poate că l-am putea schiţa în felul următor:

(4) Nici o mulţime nu este în mod esenţial un număr compus,

adică,

(5) Nici o mulţime nu are proprietatea de a fi în mod esenţial compusă.

Dar

(6) Numerele pot fi identificate cu mulțimi.

În consecință (dată fiind legea lui Leibniz),

(7) Nici un număr nu are proprietatea de a fi în mod esențial compus.

Formulat astfel în mod deschis, acest argument, evident, este aproape tot atât de greu de străpuns ca o țesătură afgană de către un elefant. Am putea, de asemenea, argumenta că 9 nu are proprietatea de a fi divizibil cu 3, deoarece nici Nixon n-o are, iar 9 poate fi identificat cu Nixon.

Problema este următoarea. Că teoria numerelor poate fi redusă la teoria mulțimilor în diferite moduri este, într-adevăr, în cuvintele lui Harman, o idee familiară. Ea este în mod general recunoscută și acceptată ca fiind corectă și ca parte a științei privitoare la numere și mulțimi. Iar conform acestei idei familiare, un număr dat poate fi „identificat" cu oricare dintre mai multe mulțimi diferite. Dar aceasta revine doar la (în măsura în care ideea în discuție *este* în mod general acceptată) aceasta: sunt multe familii numărabile de mulțimi care formează o progresie într-o oarecare relație (recursivă). Prin urmare, pentru orice număr *n*, se găsesc multe mulțimi diferite, fiecare din care fiind cel de-al (n + 1)-lea element dintr-o progresie oarecare și putând, deci, juca rolul lui *n* într-o dezvoltare set-teoretică a teoriei numerelor. Dar, desigur, faptul că numerele pot fi identificate în *acest* sens cu Nixon sau cu diverse obiecte set-teoretice distincte nu sugerează că orice număr este de fapt *identic cu* Nixon sau cu vreo mulțime; însă tocmai acest ultim lucru se cere pentru aplicarea legii lui Leibniz.

3. Esențialismul și numărul Apostolilor

Conform esențialistului, pentru fiecare proprietate *P*, se găsește proprietatea de a o avea pe *P* în mod esențial — o proprietate pe care un obiect o are (dacă cumva o are) în sine, indiferent de modul în care poate fi descris sau desemnat. Dacă 9

este în mod esențial compus, atunci tot astfel este și numărul favorit al lui Paul, care este 9. Esențialistul respinge, deci, ideea că 9 *qua*, cum se spune, numărul favorit al lui Paul, are proprietatea de a fi numărul său favorit în mod esențial, dar, *qua* succesorul lui 8, are această proprietate în mod accidental; aceasta ar însemna să spunem că *a fi în mod esențial numărul favorit al lui Paul* nu este nicidecum o proprietate, ci poate o relație care-l implică pe 9, proprietatea de a fi numărul favorit al lui Paul, și o designare a lui 9. El susține, în schimb, că ceva de genul *a fi în mod esențial compus* este o proprietate — în acest caz, una de care se bucură 9; deci, aceasta este o proprietate a numărului favorit al lui Paul dacă, într-adevăr, numărul favorit al lui Paul este 9.

Tocmai aici greșește el, după cum remarcă William Kneale[7]. Pentru că, spune Kneale, un obiect nu are o proprietate *P* în mod esențial *doar ca obiect* (pentru a ne exprima într-un mod profetic); în schimb, el o are pe *P* în mod esențial (dacă o are cumva) *relativ* la anumite moduri de a-l specifica sau de a-l selecta pentru a fi supus atenției — și poate în mod accidental, relativ la alte moduri. Când spunem că *x* o are pe *P* în mod esențial sau în mod necesar, acest lucru trebuie interpretat ca fiind „un enunț eliptic despre necesitatea relativă" (p. 629); adică, drept prescurtare pentru ceva de genul „*x* o are pe *P* în mod necesar relativ la *D*", unde *D* este o descripție. Desigur, dacă *P* este o proprietate *cu caracter de truism*, adică o proprietate care, ca și *este roșu sau nu este roșu*, este posedată în mod necesar de către orice obiect relativ la orice mod de a-l descrie, atunci, această referire la modurile de a-l selecta pe *x* poate fi suprimată fără nici o încălcare inoportună a uzanțelor, astfel încât putem spune *simpliciter* că *P* este esențială pentru *x*. În aceste cazuri, deci, referirea la o descripție este inutilă; dar dacă *P* nu are caracterul unui truism, o asemenea referire este crucială, chiar dacă numai implicit. În esență, deci, Kneale susține că, pentru o proprietate *P*, nu se găsește nimic de genul proprietății de a o avea pe *P* în mod esențial; este vorba doar de relații triadice care implică pe *P*, un obiect *x* și diferitele moduri de a-l selecta pe *x* pentru a-l supune atenției.

Dar de ce oare se întâmplă acest lucru? Punctul de vedere opus, spune el, se bazează pe asumpţia greşită că

> se poate spune că proprietăţile aparţin indivizilor în mod necesar sau în mod contingent, după caz, fără legătură cu modurile în care sunt selectaţi indivizii pentru a fi supuşi atenţiei. Este, fără îndoială, adevărat să se spună că numărul 12 este în mod necesar compus, dar, cu siguranţă, nu este corect să se spună că numărul apostolilor este în mod necesar compus, cu excepţia cazului în care remarca trebuie înţeleasă ca fiind un enunţ eliptic despre necesitatea relativă. Şi încă o dată, este, fără îndoială, corect să se spună că lucrul spre care indic eu acum este în mod contingent alb, dar, cu siguranţă, nu este corect să se spună că hârtia albă spre care privesc acum este în mod contingent albă, cu excepţia cazului în care, iarăşi, remarca trebuie înţeleasă ca fiind eliptică. (p. 629)

Argumentul lui Kneale nu-şi prezintă structura la vedere. Cum anume decurge el? Care-i sunt premisele? *Concluzia* este, cât se poate de clar, că un obiect n-are o proprietate în mod necesar *în sine* sau doar în calitate de obiect; el o are în mod necesar sau în mod contingent, după caz, *relativ la* anumite descripţii ale obiectului. Nu se găseşte nici un lucru cum ar fi proprietatea de a fi în mod necesar compus; iar o judecată de genul

(8) Numărul 12 este în mod necesar compus

nu predică nici o proprietate despre 12; în schimb, el predică o relaţie despre 12, proprietatea de a fi compus, şi un „mod de a-l selecta pe 12 pentru a-l supune atenţiei". Dar de ce să credem oare acest lucru? Cum trebuie oare să interpretăm argumentul? Poate că el are ceva de genul premiselor următoare:

(9) 12 = numărul apostolilor;
(8) Numărul 12 este în mod necesar compus;
(10) Dacă (8), atunci se găseşte o proprietate cum este aceea de *a fi în mod necesar compus*, pe care o are 12;
(11) Numărul apostolilor nu este în mod necesar compus;

(12) Dacă (11), atunci, dacă se găseşte o proprietate cum este aceea de *a fi în mod necesar compus*, numărul apostolilor n-o are.

Rezultă, deci, că nu se găseşte nici o proprietate cum ar fi aceea de *a fi în mod necesar compus;* prin urmare, este fals că pentru orice proprietate *P* există proprietatea de a o avea pe *P* în mod esenţial sau în mod necesar; şi, drept urmare, teza esenţialistă este greşită.

Dar este evident că argumentul lui Kneale presupune legea lui Leibniz ca premisă suplimentară — un principiu pe care esenţialistul va fi fericit să-l accepte. Iar dacă adăugăm această premisă, atunci argumentul este evident valid. Dar de ce s-o acceptăm oare pe (11)? Să considerăm un argument analog pentru concluzia nedorită că *adevărul necesar* sau *a fi în mod necesar adevărat* nu este o proprietate pe care o judecată o are în sine sau doar în calitate de judecată, ci numai relativ la anumite descripţii ale sale:

(13) Judecata că 7 + 5 = 12 este în mod necesar adevărată;
(14) Judecata la care mă gândesc acum nu este în mod necesar adevărată;
(15) Judecata că 7 + 5 = 12 este identică cu judecata la care mă gândesc acum.

Prin urmare,

(16) *A fi în mod necesar adevărat* nu este o proprietate.

Acest argument este slab şi neconvingător; dacă (15) este adevărată, atunci (14) trebuie să fie falsă. Dar nu este oare potrivit acest comentariu şi pentru (11) şi (9)? Dacă (9) este adevărată, atunci probabil că (11) este falsă. Şi astfel problema devine acută: de ce oare consideră *în realitate* Kneale că (11) este adevărată? Răspunsul este, după câte bănuiesc, că el o interpretează pe (11) în felul următor:

(11') Judecata *numărul apostolilor este compus* nu este în mod necesar adevărată.

Într-un mod mai general, Kneale se pare că crede că propoziţiile de forma: „______ are ... în mod esenţial" (unde primul spaţiu gol este completat cu un termen singular, iar cel de-al doilea cu o expresie care denotează o proprietate) sunt prescurtări sau variante stilistice ale propoziţiilor corespunzătoare de forma: „judecata ______ are ... în mod necesar adevărat"; acolo unde „α" parcurge mulţimea termenilor singulari, iar „*B*" parcurge mulţimea expresiilor care denotează proprietăţi, Kneale intenţionează, evident, să atribuie esenţialistului ceva de genul următoarei scheme definiţionale:

> D[1] ⌈α o are pe *B* în mod esenţial⌉ = def. ⌈Judecata α *o are pe B* este în mod necesar adevărată⌉.

Dar această atribuire este în cel mai bun caz lipsită de generozitate dacă este considerată o explicaţie a ceea ce esenţialistul înţelege prin aserţiunile sale caracteristice. Aşa cum am remarcat mai sus, acesta susţine că o judecată de genul:

(17) 12 este în mod esenţial compus

predică despre 12 o proprietate şi, prin aceasta, o implică (pe calea generalizării existenţiale) pe:

(18) Se găseşte cel puţin un obiect *x* astfel încât *x* să fie în mod esenţial compus.

Aplicând-o pe D[1] (şi făcând ajustări gramaticale adecvate), avem

(19) Se găseşte cel puţin un obiect *x* astfel încât judecata *x este compus* să fie în mod necesar adevărată.

Dar aşa cum se prezintă, (19) este, desigur, caraghioasă; nu se găseşte nici un lucru de felul judecăţii *x este compus*; cuvintele „*x este compus*" nu exprimă o judecată. Esenţialistul poate fi ignorant, dar el n-o confundă pe (18), pe care o acceptă, cu un obscur talmeş-balmeş cum este (19).

În esenţă, însă, a-l împovăra pe esenţialist cu D_1 înseamnă a ignora teza sa că o propoziţie de genul lui (17) este o aserţiune *de re* care predică o *proprietate* despre numărul 12. Dacă o ac-

ceptă pe (17), atunci el va susţine, de asemenea, că numărul apostolilor este în mod esenţial compus; şi va fi foarte şocat de adevărul *de dicto* că

(11') *Numărul apostolilor este compus* nu este în mod necesar adevărată.

O trăsătură caracteristică centrală a programului său este, la urma urmei, că distinge judecăţile *de re,* cum este (17), de cele *de dicto,* cum este (11'); iar a o atribui pe D[1] esenţialistului înseamnă a ignora, nu a discredita, teza sa că se poate trasa o asemenea distincţie.

Dar poate că ne-am pripit. Să presupunem că ne îndreptăm din nou atenţia spre argumentul lui Kneale. Poate că el nu are de gând s-o atribuie pe D[1] esenţialistului: poate că noi trebuie să înţelegem argumentul său în felul următor. Ni s-a spus că „*x* o are pe *P* în mod esenţial" înseamnă că este imposibil sau inconceptibil ca lui *x* să-i fi lipsit *P*; că nu se găseşte nici o mulţime conceptibilă de împrejurări astfel încât, dacă ele s-ar fi realizat, *x* n-ar fi avut-o pe *P*. Ei bine, să considerăm numărul 12 şi numărul apostolilor. Poate că *este* imposibil ca *numărul 12* să nu fi avut proprietatea de a fi compus; dar este cu siguranţă posibil ca *numărul apostolilor* să n-o fi avut; pentru că, evident, numărul apostolilor putea fi 11, în care caz el n-ar fi fost compus. Prin urmare, *a fi în mod esenţial compus* nu este o proprietate, iar teza esenţialistă nu este valabilă.

Cum ar putea răspunde partizanul esenţialismului? Partea relevantă a argumentului poate fi enunţată în felul următor:

(20) Numărul apostolilor ar fi putut fi 11;
(21) Dacă numărul apostolilor ar fi fost 11, atunci numărul apostolilor ar fi fost prim.

Deci,

(22) Este posibil ca numărul apostolilor să fi fost prim şi, prin urmare,
(23) Numărul apostolilor nu este în mod esenţial compus.

Dar esenţialistul are o replică simplă. Argumentul este reuşit numai dacă (23) este interpretată ca fiind aserţiunea *de re* că un anumit număr — care se întâmplă să fie 12 — n-are proprietatea de a fi compus. În aceste condiţii, (22) poate fi citită *de dicto* ca, de exemplu,

(22*a*) Judecata *numărul apostolilor este prim* este posibilă;

dar ea poate fi citită şi *de re*, adică în felul următor:

(22*b*) Numărul care numără apostolii (adică numărul care *aşa cum stau lucrurile în fapt* numără apostolii) putea fi prim.

Aceasta din urmă o implică pe (23); cea dintâi, desigur, n-o implică. Deci, pentru a prezerva argumentul, trebuie s-o interpretăm pe (22) în sensul lui (22*b*). În aceste condiţii, s-o considerăm pe (20). Aceeaşi ambiguitate *de re* / *de dicto* este din nou prezentă. Citită *de dicto*, ea produce aserţiunea adevărată (dacă nu chiar banală) că

(20*a*) Judecata *sunt exact 11 apostoli* este posibilă.

Citită *de re*, însă, adică în sensul:

(20*b*) Numărul care (aşa cum stau lucrurile în fapt) numără apostolii putea fi 11,

ea va fi cu indignare respinsă de către esenţialist; pentru că numărul care numără apostolii este 12 şi, prin urmare, nu putea fi 11. Trebuie, deci, s-o interpretăm pe (20) în sensul lui (20*a*).

Aceasta ne conduce la (21). Dacă (20*a*) şi (21) trebuie s-o implice pe (22*b*), atunci (21) trebuie interpretată în sensul:

(21*a*) Dacă judecata *numărul apostolilor este 11* ar fi fost adevărată, atunci numărul care (aşa cum stau lucrurile în fapt) numără apostolii n-ar fi fost compus.

Dar cu siguranţă aceasta este falsă. Pentru că ceea ce spune ea este că dacă ar fi fost 11 apostoli, atunci numărul care în fapt numără apostolii — numărul 12 — n-ar fi fost compus; iar acest lucru este în cel mai bun caz ofensator. Fără îndoială că

nici o înclinaţie de a o accepta pe (21*a*) nu poate fi dusă până la slăbiciunea neobservată de a o confunda cu:

(24) Dacă judecata *numărul apostolilor este 11* ar fi fost adevărată, atunci numărul care *ar fi* numărat apostolii ar fi fost prim.

Desigur, deşi adevărată, (24) nu este de nici un folos pentru argumentul lui Kneale. Prin urmare, obiecţia adusă de Kneale esenţialismului este cel mult neconcludentă.

4. Esenţialismul şi ciclistul matematic

Să ne întoarcem, aşadar, la o plângere diferită, dar înrudită. Quine argumentează că discuţia despre existenţa vreunei deosebiri între atributele necesare şi cele contingente este înşelătoare:

> Aş putea reaminti sensul adecvat al încurcăturii în felul următor. Este clar că despre matematicieni se poate spune că sunt în mod necesar raţionali, dar nu în mod necesar bipezi; iar despre ciclişti că sunt în mod necesar bipezi, dar nu în mod necesar raţionali. Dar ce s-ar putea spune despre un individ care posedă printre ciudăţeniile sale pe aceea de a fi şi matematician şi ciclist? Este oare acest individ concret în mod necesar raţional şi în mod contingent biped, sau viceversa? În măsura în care noi discutăm în mod referenţial despre obiect, cu nici o înclinaţie specială spre un fundament care să-i grupeze pe matematicieni ca fiind împotriva cicliştilor sau viceversa, nu se găseşte nici o asemănare de sens în aprecierea vreunuia dintre atributele sale ca fiind necesar şi a celorlalte ca fiind contingente. Unele dintre atributele sale contează ca fiind importante, iar altele ca neimportante, da, unele ca fiind durabile, iar altele ca fiind efemere; dar nici unul ca fiind necesar sau contingent[8].

Ţinând seama de existenţa unei tradiţii filosofice în care *este* realizată această distincţie, Quine adaugă că i se atribuie

lui Aristotel „expunerea la contradicţie de către învăţaţi, aceasta fiind pedeapsa pentru ceea ce se pune pe seama lui Aristotel". Cu toate acestea, spune el, distincţia este „în mod cert de nesusţinut".

Dar acest pasaj relevă că Quine manifestă prea puţin entuziasm pentru distincţia dintre atributele esenţiale şi cele accidentale; dar cum ar trebui oare să-l înţelegem? Poate în felul următor. Esenţialistul, crede Quine, va accepta probabil propoziţiile:

(25) Matematicienii sunt în mod necesar raţionali, dar nu în mod necesar bipezi

şi

(26) Cicliştii sunt în mod necesar bipezi, dar nu în mod necesar raţionali.

Dar să presupunem acum că

(27) Paul K. Zwier este şi ciclist şi matematician.

Din acestea, noi o putem infera atât pe

(28) Zwier este în mod necesar raţional, dar nu în mod necesar biped,

cât şi pe

(29) Zwier este în mod necesar biped, dar nu în mod necesar raţional

care, după cât se pare, se contrazic între ele de două ori: (28) îl creditează pe Zwier cu proprietatea de a fi în mod necesar raţional, pe când (29) îi neagă această proprietate; (29) pretinde că el are proprietatea de a fi în mod esenţial biped, o pretenţie contestată de către (28).

Acest argument este nereuşit ca mijloc de respingere a esenţialismului, oricare ar fi meritele lui ca evocare a unui sens al încurcăturii. Pentru că, să considerăm interferenţa lui (29) din (26) şi (27). (29) este o conjuncţie, aşa cum sunt şi (26) şi (27). Şi se presupune că probabil primul său conjunct

(30) Zwier este în mod necesar biped

decurge din primii conjuncţi ai lui (26) şi (27), adică

(31) Cicliştii sunt în mod necesar bipezi

şi

(32) Zwier este ciclist.

Dar oricât am fi de sensibili, aşa cum suntem deocamdată, la ambiguitatea *de re / de dicto,* observăm că (31) poate fi citită *de dicto* astfel:

(31a) În mod necesar, toţi cicliştii sunt bipezi

sau *de re* astfel:

(31b) Orice ciclist are proprietatea de a fi în mod necesar biped.

Şi dacă (30) trebuie să decurgă din (32) şi (31), aceasta din urmă trebuie înţeleasă ca predicând despre orice ciclist proprietatea pe care (30) i-o atribuie lui Zwier; adică, (31) trebuie citită în sensul (31*b*). Interpretată în acest fel, nu există, practic, nici o şansă ca esenţialistul s-o accepte. El va accepta, fără îndoială, adevărul necesar al lui

(33) Toţi cicliştii (bine formaţi) sunt bipezi

şi, astfel, adevărul lui (31*a*); el va accepta, fără nici o obligaţie, să infereze că cicliştii bine formaţi, cum este, de exemplu, Zwier, sunt în mod esenţial bipezi. Şi aceleaşi consideraţii se aplică, *mutatis mutandis,* la inferenţa celui de-al doilea conjunct al lui (29) din cei ai lui (26) şi (27). Prin urmare, (26) este adevărată dar de nici un folos pentru argument dacă o citim *de dicto;* citită *de re,* ea va fi respinsă de către esenţialist.

Interpretat ca o respingere a esenţialistului, acest pasaj, deci, nu-şi atinge ţinta; dar poate că ar trebui să punem în evidenţă cea de-a doua jumătate a sa şi s-o interpretăm, în schimb, ca expresie a unui sens al încurcăturii privitoare la ce anume ar putea fi modalitatea *de re.* Proteste similare pot fi găsite şi în alte părţi ale lucrărilor lui Quine:

> Un obiect, din sine şi prin orice nume sau nici unul, trebuie să fie înţeles ca având unele dintre caracteristicile sale în mod necesar şi altele în mod contingent, în pofida faptului că aceste ultime caracteristici decurg tot atât de analitic din unele moduri de specificare a obiectului cât decurg cele dintâi din alte moduri de a-l specifica.

Şi

> Aceasta înseamnă a adopta o atitudine ofensatoare faţă de anumite moduri de specificare a lui *x*... şi de favorizare a altor moduri... ca punând oarecum mai bine în evidenţă „esenţa" obiectului.

Dar „o asemenea filosofie", spune el, „este pentru mine la fel de nerezonabilă cum este şi pentru Carnap sau Lewis"[9].

Aici, insatisfacţia principală a lui Quine este aceasta: conform esenţialistului, un obiect dat are *unele* dintre proprietăţile sale în mod esenţial şi altele în mod accidental, în pofida faptului că cele din urmă decurg din anumite moduri de specificare a obiectului tot aşa cum cele dintâi decurg din alte asemenea moduri. Deocamdată, destul. Cârnitatea (putem presupune) nu este unul dintre atributele esenţiale ale lui Socrate; cu toate acestea, ea rezultă (în sensul pe care-l avem în vedere) din descripţia „dascălul cârn al lui Platon". Pe de altă parte, aşa cum îl prezentăm noi, esenţialistul susţine că printre atributele esenţiale ale unui obiect se află şi anumite proprietăţi netriviale — proprietăţi care, spre deosebire de proprietatea de a fi roşu sau non-roşu, decurg realmente din orice descripţie; aşadar, va fi realmente adevărat, aşa cum sugerează Quine, că modurile de a specifica în mod unic un obiect nu sunt nicidecum pe picior de egalitate. Cele din care decurge fiecare dintre proprietăţile sale esenţiale trebuie marcate cu acolade ca relevând cel mai bine esenţa obiectului.

Dar ce anume este „nerezonabil" în legătură cu acest fapt? Şi în ce fel anume este acest lucru înşelător? Adevărata profunzime a obiecţiei lui Quine, aşa cum o înţeleg eu, este aceasta: el susţine că „Toţi *A* sunt în mod necesar *B*" trebuie, dacă are cumva vreun sens, înţeleasă oarecum în genul „în mod necesar,

toţi A sunt B"; pentru că „necesitatea rezidă în modul în care discutăm noi despre lucruri şi nu în lucrurile despre care discutăm"[10]. Şi, prin urmare, încurcătura conţinută în faptul de a întreba despre un individ determinat care este şi ciclist şi matematician, dacă este sau nu în mod esenţial raţional şi în mod contingent biped sau viceversa. În fine, poate că susţinerea este că în timp ce putem da un anumit sens modalităţii *de dicto*, putem înţelege modalitatea *de re* numai dacă o putem explica în termenii celei dintâi. Voi reveni la o asemenea explicaţie în Capitolul III.

NOTE

1 Când vorbesc despre punctul de vedere aflat în discuţie, eu folosesc cuvintele „în mod necesar" şi „în mod esenţial" ca sinonime. Desigur, eu nici nu presupun, nici nu sugerez că aceste cuvinte sunt în realitate sinonime aşa cum sunt ele folosite în mod obişnuit. A se vedea R. Marcus, „Essential Attribution", în *Journal of Philosophy*, 68 (April 1971), p. 193.

2 „Three Grades of Modal Involvement", în *The Ways of Paradox*, New York: Random House, 1966, p. 173.

3 În mod alternativ, am putea considera că ceea ce asertează el este o judecată care predică despre *x* şi *P* o relaţie specială de *inherenţă a proprietăţii:* cea în care se află un obiect şi o proprietate dacă obiectul are proprietatea în mod esenţial. O asemenea judecată, probabil, va fi echivalentă cu una care predică despre *x* proprietatea de a o avea pe *P* în mod esenţial.

4 După cât se pare, nici însuşi Leibniz n-o distinge în mod clar pe (3) de:

(3') Termenii singulari care denotează acelaşi obiect pot fi înlocuiţi unul cu altul în orice context *salva veritate*,

un „principiu" care nu este valabil pentru excelentele exemple de limbaj, cum este engleza.

5 „A Nonessential Property", în *Journal of Philosophy*, 67 (April 1970), p. 183.

6 Poate recursivă; a se vedea Paul Benacerraf, „What Numbers could not be", în *Philosophical Review*, 74 (1965), p. 51.

7 „Modality *De Dicto* and *De Re*", în *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, ed. Nagel, Suppes, and Tarski, Stanford University Press, 1962, p. 622.

8 *Word and Object*, M.I.T. Press, 1960, p. 199.

9 *From A Logical Point Of View*, New York: Harper & Row, 1961, pp. 155–156.

10 *Ways of Paradox*, p. 174.

III

MODALITATEA *DE RE*: EXPLICAȚII

1. Locul necesității

Deși ideea de modalitate *de re* este acum mai respectabilă decât a fost în perioada zilelor de glorie ale pozitivismului, se manifestă încă în multe locuri o anumită lipsă de ospitalitate față de ea, și poate chiar suspiciunea că cei care o acceptă, deși nu tocmai viciați, manifestă o anumită lipsă de fibră morală. Obiecțiile oferite în mod explicit nu sunt impresionante; ele conțin în cea mai mare parte o confuzie ascunsă a modalității *de re* cu cea *de dicto*. Pentru a replica obiecțiilor, însă, nu este necesar să se risipească umbra de suspiciune rămasă. Persistă sentimentul că trebuie să fie ceva incoerent sau ininteligibil privitor la modalitatea *de re* — modalitatea *de dicto* poate fi, în orice caz, la limită acceptabilă, dar modalitatea *de re* are sens numai dacă poate fi explicată în termenii celei dintâi. Una dintre sursele acestui sentiment, așa cum am văzut la sfârșitul capitolului precedent, o constituie ideea, susținută de Quine, că necesitatea rezidă în modul în care vorbim despre lucruri și nu în lucrurile despre care vorbim.

Acest sentiment este împărtășit de către mulți și ridică multe probleme fascinante (chiar dacă cețoase) — probleme în care mă abțin să intru aici. Dar în ce constă, chiar și aproximativ, această susținere? Probabil în aceea că necesitatea unei judecăți date — *7 + 5 = 12*, de exemplu, sau *modus ponens*, sau *Socrate nu este număr* — depinde, într-un fel sau altul, de comportamentul nostru — în special de comportamentul nostru lingvistic. Acest lucru pare destul de implauzibil. Este, desigur, greu de văzut cum anume tot ceea ce am fi putut face sau spune ar fi făcut ca aceste judecăți să fie contingente. Desigur, am fi putut utiliza *propozițiile* conținute pentru a exprima judecăți diferite și contingente; problema este, însă, că a crede

aceasta înseamnă a cădea victimă unei nemaipomenite confuzii. Dar să presupunem pentru moment că concedem că modalitatea rezidă în ceea ce spune Quine. Este oare mai uşor de înţeles că adevărul necesar al lui *modus ponens* depinde de comportamentul nostru lingvistic decât că proprietatea esenţială a lui 5 de a fi prim depinde de un asemenea comportament? Să considerăm faptele că 9 este în mod esenţial compus şi că *9 este compus* este în mod necesar adevărată; este oare mai greu s-o atribuim mai curând pe prima decât pe cea de-a doua comportamentului lingvistic? Să presupunem că suntem de acord pentru moment că necesitatea rezidă în modul în care vorbim despre lucruri; dar de unde rezultă oare că aserţiunile esenţialiste sunt false sau lipsite de sens? De unde rezultă că ele sunt mai enigmatice decât contrapărţile lor *de dicto?*

Pe lângă aceste consideraţii despre locul necesităţii, nu este, însă, nicidecum uşor de observat că modalitatea *de re* este, în principiu, mai obscură decât modalitatea *de dicto*. Un obiect *x* are o proprietate *P* în mod esenţial doar în cazul în care nu este posibil ca lui *x* să-i lipsească *P*; o judecată *p* este în mod necesar adevărată doar în cazul în care nu este posibil ca lui *p* să-i lipsească proprietatea de a fi adevărată. Văzută din această perspectivă, modalitatea *de dicto* este un caz special al modalităţii *de re*. Şi ce anume este atât de special privitor la acest caz special? Ce anume îl face să fie mai clar decât cazul general? Quine ne arată, într-adevăr, că pentru orice proprietate *P* pe care o are Socrate, se găseşte o descripţie a lui Socrate din care să rezulte *P*, sugerând că de îndată ce am observat acest lucru, am înţeles că discriminările pe care le face esenţialistul între proprietăţile unui obiect sunt arbitrare şi de nejustificat. Ideea de modalitate *de dicto* implică, însă, exact aceeaşi opoziţie. Să considerăm orice judecată necesară *p* — de exemplu, *7 + 5 = 12*. Pentru orice proprietate *P* a acestei judecăţi, se va găsi o descripţie a ei care s-o implice pe *P*. Descripţia „celebrul exemplu al lui Kant de adevăr necesar“, de exemplu, denotează şi implică proprietatea de *a fi utilizat de către Kant ca exemplu*. Cu toate acestea, *p* va fi în mod necesar adevărată şi numai în mod accidental utilizată ca exemplu de către Kant. În plus,

pentru orice judecată adevărată *p*, se găseşte o descripţie a lui *p* care implică adevărul; nu este, deci, un act arbitrar şi lipsit de temei selectarea doar a *unor* judecăţi adevărate ca fiind *în mod necesar* adevărate, negând această calitate altora?

Din cele de mai sus rezultă, prin urmare, că este greu de văzut de ce modalitatea *de re* şi modalitatea *de dicto* nu sunt identice. Să considerăm, într-adevăr,

(1) Socrate n-ar fi putut fi planetă

şi

(2) Judecata *Socrate este planetă* n-ar fi putut fi adevărată.

Dat fiind faptul că „ar fi putut" din fiecare caz exprimă necesitatea logică în sens larg, este oare aceasta din urmă mai clară decât prima? Este oare mai greu de înţeles cea dintâi decât cea de-a doua? Eu cred că nu. Noi am putea, într-adevăr, întreba dacă acestea două exprimă sau nu judecăţi *echivalente,* unde două judecăţi sunt echivalente dacă bicondiţionalul lor este necesar în sensul logic larg. Răspunsul nu este foarte clar; se poate în mod plauzibil pretinde că (1), ca expresie a modalităţii *de re,* predică o proprietate despre Socrate şi, prin aceasta, implică (în sens logic larg) că Socrate există, că se găseşte un lucru cum este, de exemplu, Socrate[1]. Pe de altă parte, este plauzibil să se creadă despre (2) că este ea însăşi un adevăr necesar, în care caz ea nu implică doar contingenţe cum este, de exemplu, aceea că se găseşte un lucru cum este Socrate. De aceea, să revenim la

(3) Socrate n-ar fi putut fi planetă

sau

(3') Socrate este în mod esenţial non-planetă

şi

(4) Socrate este non-planetă şi judecata *Socrate este planetă* este în mod necesar falsă.

Dacă (3) şi (3') sunt contingente, atunci (din acelaşi motiv) la fel este şi conjunctul lui (4) şi, prin urmare, însăşi (4). Iar (3') şi (4), după părerea mea, sunt într-adevăr echivalente în sensul logic larg.

2. *Funcţia nucleu*

Aşadar, eu nu văd în ce fel modalitatea *de re* este, în principiu, mai obscură decât modalitatea *de dicto*. Sunt, totuşi, unii care observă sau cred că observă aşa ceva; ar fi util, dacă s-ar putea, să se *explice* modalitatea *de re* cu ajutorul modalităţii *de dicto*. În ce ar putea consta o asemenea explicaţie? Poate că următoarele ar fi suficiente: o regulă generală care să ne conducă de la judecăţi cum este (3') la judecăţi cum este (4) — adică, o regulă generală care să ne facă apţi să găsim, pentru orice judecată *de re*, o judecată *de dicto* echivalentă. Sau, în mod alternativ, o regulă generală care să ne facă apţi să înlocuim orice propoziţie care conţine expresii modale *de re* cu o propoziţie echivalentă ai cărei termeni modali să exprime, cu toţii, modalitatea *de dicto*. Desigur, aceasta n-ar face să se spună pur şi simplu că un obiect *x* are o proprietate *P* în mod esenţial doar în cazul în care *x* o are pe *P* iar judecata că lui *x* îi lipseşte *P* este în mod necesar falsă; pentru că, date fiind *x* şi *P*, ce sens are judecata că lui *x* îi lipseşte *P*? Fie *x* obiectul denotat în moduri diferite de „Socrate", „dascălul lui Platon" şi „Filosoful grec care a fost căsătorit cu Xantipa"; şi fie *P* proprietatea de a fi cârn. Care ar fi judecata (unică) că lui *x* îi lipseşte *P*? *Socrate nu este cârn? Dascălul lui Platon nu este cârn? Filosoful grec căsătorit cu Xantipa nu este cârn?* Acestea sunt judecăţi diferite (a doua, spre deosebire de prima, implică faptul că Platon a avut un dascăl, pe când a treia, spre deosebire de prima şi a doua, implică faptul că Xantipa a fost căsătorită). Fiecare, însă, o predică pe *P* despre *x*; prin urmare, fiecare pare a avea motive la fel de bune de a pretinde că este „judecata (unică) că *x* o are pe *P*"; aşadar, la început nici una nu pretinde în mod legitim o asemenea demnitate. Noi trebuie s-o selectăm pe cea care are proprietăţile corecte; o dată ce am făcut acest

lucru, am putea, dacă am dori, să numim acea unică judecată „judecata (unică) că *x* o are pe *P*".

Problema explicării modalităţii *de re* cu ajutorul celei *de dicto* poate fi pusă, deci, în felul următor: să presupunem că ni s-au dat un obiect *x* şi o proprietate *P*. Se pot oare enunţa instrucţiunile generale pentru selectarea unei judecăţi — s-o numim judecata *nucleu* cu privire la *x* şi *P* — ale cărei proprietăţi modale *de dicto* să determine dacă *x* o are sau nu pe *P* în mod esenţial? Am putea începe, probabil, prin a ne uita încă o dată la echivalenţa lui (3') cu (4). Prima spune despre Socrate că are în mod esenţial proprietatea de *a fi non-planetă;* a doua spune că el *are* această proprietate şi că o judecată care predică complementara sa despre el este în mod necesar falsă. Ceea ce căutăm noi este un mijloc general de a localiza pentru *x* şi *P* daţi, judecata potrivită de acest al doilea fel. Să presupunem că încercăm

D_1 Acolo unde *x* este obiect, iar *P* este proprietate, judecata nucleu cu privire la *x* şi *P*(K(*x*,*P*)) este judecata exprimată de rezultatul înlocuirii lui „*x*" şi „*P*" din „*x* are complementara lui *P*" cu nume proprii ale lui *x* şi *P*,

adăugând că

D_2 *x* o are pe *P* în mod esenţial dacă şi numai dacă *x* o are pe *P* iar K(*x*,*P*) este în mod necesar falsă.

Aici se impun unele comentarii cu privire la mai multe chestiuni.

A. Prin „nume propriu" eu intenţionez să vorbesc nu despre aşa-numitele „nume proprii în sens logic", indiferent ce anume ar fi acestea, ci despre nume proprii corect numite astfel — nume ca, de exemplu, „Socrate", „Jim Whittaker" şi „Kareem Abdul-Jabbar". Acestea trebuie opuse unor expresii cum sunt, de exemplu, „dascălul lui Platon", „primul american care a escaladat Everestul" şi „primul centru de baschet profesionist".

B. D_1 sugerează că *proprietăţile* au sau pot avea nume proprii. Că ele *pot* avea nume proprii este clar; am putea, dacă am vrea, să numim „Sam" proprietatea de a fi roz, acolo unde pro-

poziţia „Taj Mahal are Sam" ar exprima judecata *Taj Mahal are proprietatea de a fi roz.* Că ele în mod tipic au *într-adevăr* nume proprii poate că nu este destul de evident; este oare „înţelepciune", de exemplu, un nume propriu al înţelepciunii? Răspunsul s-ar putea să nu fie clar. Într-un fel, răspunsul nu contează; pentru că „înţelepciune" se bucură de aceleaşi proprietăţi semantice pe care le-ar avea un nume propriu al înţelepciunii, chiar dacă acest termen nu este în mod corect numit nume propriu al acestei proprietăţi. De aceea, pentru ceea ce ne interesează în momentul de faţă, eu voi extinde utilizarea expresiei „nume propriu" şi voi considera că termeni ca, de exemplu, „masculinitate", „a fi compus", „prietenie sinceră", „a fi mai înalt decât 7 picioare" şi alţii de acelaşi fel sunt nume proprii ale proprietăţilor pe care le denotează ei; în această privinţă, ei contrastează cu termeni ca, de exemplu, „cea mai şocantă proprietate a lui Jabbar" şi „cea mai îndrăgită proprietate a lui David".

C. Desigur, mulţi oameni se numesc „Aristotel"; printre ei, de exemplu, îl găsim şi pe Stagirit, dar şi pe armatorul miliardar; şi pe elevul lui Platon, dar şi pe soţul lui Jackie. Prin urmare, atunci când Platon remarcă „Aristotel este înţelept", ceea ce asertează el nu este identic cu ceea ce asertează probabil Jackie cu aceeaşi propoziţie. S-ar putea, într-adevăr, ca unii să fie atât de răutăcioşi încât să pretindă că aceste două judecăţi diferă ca valoare de adevăr. Iar aceasta înseamnă că K(Aristotel,înţelepciune) nu este bine definită; *multe* judecăţi sunt exprimate de rezultatul înlocuirii lui „*x*" şi „*P*" din „*x* are complementara lui *P*" cu numele proprii ale lui Aristotel şi înţelepciune. Dar avem la îndemână un remediu simplu. Judecata nucleu cu privire la *x* şi *P* trebuie să fie una dintre judecăţile care predică despre *x* complementara lui *P* (dacă *x* este Stagiritul, atunci judecata lui Jackie nu satisface această condiţie); în acest scop, se adaugă uşor o clauză lui D_2.

D. Dar ce s-ar putea spune despre obiectele care n-au nume proprii? Sunt, desigur, asemenea lucruri; de exemplu, indefinit de multe numere reale n-au fost niciodată numite[2]. Cum pot oare D_2 şi D_3 să ne ajute să găsim echivalentul *de dicto* al unei

judecăţi despre un obiect nenumit? De exemplu, cel mai mare rechin din Oceanul Indian? Mai rău încă, ce s-ar putea spune despre unele judecăţi *generale* cum este, de pildă:

(5) Orice număr real cuprins între 0 şi 1 are proprietatea de a fi mai mic decât 2 în mod esenţial?

Cum trebuie să arate explicaţia *de dicto* a lui (5)? Definiţiile noastre ne orientează spre

(6) Orice număr real r cuprins între 0 şi 1 este mai mic decât 2 şi astfel încât K(r,a fi mai mic decât 2) este în mod necesar falsă.

Va realiza oare (6) trucul? Este plauzibil să presupunem că nu, pe baza faptului că ceea ce avem deocamdată nu oferă nici o explicaţie a ceea ce ar putea fi nucleul lui *r* şi *P* pentru *nenumitul r*[3]. Dacă credem despre D_1 că este o funcţie, poate că trebuie să concedem că funcţia este definită numai pentru obiecte şi proprietăţi *numite*. Aşadar, nu este clar că avem vreo explicaţie *de dicto* pentru judecăţi cum este (5).

Dar, din nou, avem la îndemână un remediu simplu (în afară de a numi orice)[4]. Să presupunem că spunem că un obiect sau o proprietate este *botezată* dacă are un nume propriu. În aceste condiţii, o putem revizui pe D_1 pentru a o obţine pe:

D_3 Pentru orice obiect *x* şi proprietate *P*, dacă *x* şi *P* sunt botezate, atunci K(*x*,*P*) este judecata exprimată de rezultatul înlocuirii lui „*x*" şi „*P*" din „*x* are complementara lui *P*" cu nume proprii ale lui *x* şi *P*; astfel, K(*x*,*P*) este judecata care *ar fi* exprimată de rezultatul înlocuirii indicate dacă *x* şi *P* ar fi botezate.

Şi, prin urmare, o judecată generală de felul:

(7) Dacă toţi oamenii sunt în mod esenţial persoane, atunci unele lucruri sunt în mod esenţial raţionale

ia forma

(8) Dacă, pentru orice obiect *x*, *x* este om numai dacă *x* este persoană şi K(*x*,proprietatea de a fi persoană) este în

mod necesar falsă, atunci se găsesc unele lucruri *y* astfel încât *y* este rațional și K(*y*,raționalitate) este în mod necesar falsă.

3. *Unele obiecții*

Prin urmare, un obiect *x* are în mod esențial o proprietate *P* dacă și numai dacă *x* o are pe *P* și K(*x*,*P*) este în mod necesar falsă. Să luăm acum în considerație unele obiecții.

A. FUNCȚIA NUCLEU ȘI SEMANTICA LUI KRIPKE

După Marcus,

> Dacă considerăm că zestrea noastră de *E*-predicate eligibile constă din acele predicate care n-au cuantificatori și nici părți de propoziții și care sunt (*N*-predicate) directe și generale, atunci, așa cum a arătat Parsons, dacă
>
> $E_M(Ex) \Box Fx \,\&\, (Ex) \sim \Box Fx$
>
> este adevărată în cazul în care *F* este ca mai sus, atunci pentru orice propoziție nonmodală *S*, dacă *S* nu este deja teoremă, $\Box$ *S* nu este implicată de E_m. Cei care, precum Plantinga, își imaginează că cu destulă viclenie pot „reduce" adevărurile *de re* ale esențialistului la adevăruri *de dicto* n-au acordat suficientă atenție acestor rezultate[5].

Eu nu-mi recunosc vina. Eu *am* acordat atenție acestor rezultate — destulă atenție pentru a remarca faptul că ele sunt pe deplin consistente cu sugestia mea că orice judecată *de re* este echivalentă, în sensul logic larg, cu o judecată *de dicto*. Ceea ce arată Parsons[6], printre altele, este că în semantica lui Kripke, o formulă de genul:

(9) $(Ex) \Box Fx \,\&\, (Ex) \sim \Box Fx$

(în care *F* satisface condițiile indicate de către Marcus) nu implică semantic nici o formulă de forma $\Box$ *S*, dacă *S* nu este teoremă. Adică, pentru orice formule *A* și *S*, dacă *A* este de forma lui (9) (*F* satisfăcând condițiile indicate de către Marcus),

atunci $A \supset \Box S$ nu este o formulă validă a semanticii lui Kripke dacă nu este şi S. Parsons arată, de asemenea, că formule cum ar fi (9) nu sunt implicate de formule de forma $\Box S$ (unde lui S îi lipsesc constantele şi îi lipsesc modalităţile interne). Dar ce importanţă au aceste fapte pentru teza mea că orice judecată *de re* este echivalentă, în acel sens logic larg, cu vreo judecată *de dicto?* O judecată de forma *x o are pe P în mod esenţial* este echivalentă, după cum am susţinut, cu judecata corespunzătoare de forma *x o are pe P şi* K(*x*,*P*) *este în mod necesar falsă*. D-na Marcus arată că formulele de forma lui (9) nu implică formule de forma $\Box S$ dacă S nu este deja teoremă. În ce fel este relevant acest lucru pentru teza mea? Oare prin ideea că eu consider că unele propoziţii de forma lui (9):

(10) (E*x*) $\Box$ *x* este prim şi (E*x*) ~ $\Box$ *x* este prim,

de exemplu, implică o propoziţie de forma $\Box S$? Eu consider că asemenea implicaţii sunt valabile, dar numai acolo unde S este în fapt necesară (sau propoziţia implicativă imposibilă); probabil că nu există nici o obiecţie faţă de acest lucru. Dar cum să aplicăm oare clauza „acolo unde S nu este deja o teoremă“? Mi se pare greu de înţeles cum anume remarcile lui Marcus sunt îndreptate împotriva sugestiilor mele.

Ceea ce este, însă, cu adevărat important se află într-o direcţie diferită. Conform cu D_2,

(11) Socrate este în mod esenţial non-număr

este echivalentă cu:

(12) Socrate este non-număr şi K(*x*,*proprietatea de a fi non-număr*) este în mod necesar falsă;

iar

(13) Unele lucruri sunt în mod esenţial persoane şi unele lucruri nu există

este echivalentă cu

(14) Se găseşte un obiect *x* astfel încât *x* este persoană şi K(*x*,*proprietatea de a fi non-persoană*) este în mod ne-

cesar falsă; şi se găseşte un obiect *y* astfel încât *y* nu este persoană sau K(*y*,*proprietatea de a fi non-persoană*) nu este în mod necesar falsă.

Fără îndoială că bicondiţionalii relevanţi [(11) dacă şi numai dacă (12) şi (13) dacă şi numai dacă (14)] nu sunt instanţe ale unor formule valide din semantica lui Kripke (într-adevăr, eu n-aş şti cum să le reprezint în sistemele pe care le studiază Kripke). Dar eu n-am pretins niciodată această onoare pentru ele; am spus numai că ele ar fi *în mod necesar adevărate* — nu valide în semantica lui Kripke. Şi se găseşte, desigur, orice număr de adevăruri necesare care nu sunt instanţe ale unor formule valide din semantica lui Kripke. Adevărurile aritmeticii ar fi exemple de acest fel; acelaşi lucru este valabil pentru expresii ca, de exemplu, *roşu este culoare, orice ciclist bine format este biped* şi *orice judecată pe care o ştie George este adevărată*. Am demonstrat că modalitatea *de re* poate fi explicată cu ajutorul celei *de dicto;* acest argument nu conţine nici un fel de susţineri privitoare la validitate în semantica lui Kripke.

B. IDENTITATEA ŞI FUNCŢIA NUCLEU

Desigur, Socrate are proprietatea de *a fi identic cu Socrate* în mod esenţial. D_2 şi D_3 dau aici rezultatul corect; pentru că Socrate *are* proprietatea de a fi identic cu Socrate, şi K(Socrate,identitate-cu-Socrate), adică:

(15) Socrate are complementara lui identitate-cu-Socrate,

adică

(16) Socrate este diferit de Socrate

este, evident, în mod necesar falsă.

Dar ce s-ar putea spune despre Lew Alcindor şi Kareem Abdul-Jabbar?[7] Este cât se poate de clar că Lew Alcindor are *identitatea cu Lew Alcindor* în mod esenţial. Întrucât Alcindor este identic cu Jabbar, acesta din urmă, conform esenţialistului, trebuie să aibă şi el această proprietate în mod esenţial. Dar o are el oare conform cu D_2 şi D_3? Da, el **are** *identitate cu Lew Alcindor;* dar este oare K(Jabbar,identitate cu Alcindor), adică:

(17) Kareem Abdul-Jabbar este diferit de Lew Alcindor

în mod necesar falsă, aşa cum ar trebui să fie dacă definiţiile noastre ar fi adecvate?

Poate că este plauzibil să presupunem că nu. Într-un context similar, Quine remarcă faptul că

> Putem ataşa planetei Venus, într-o seară minunată, numele propriu „Hesperus". Putem ataşa din nou aceleiaşi planete, într-o zi înainte de răsăritul Soarelui, numele propriu „Phosphorus". Când, în cele din urmă, descoperim că am ataşat aceleiaşi planete două nume proprii, descoperirea noastră este empirică. Şi nu pentru că numele proprii ar fi descripţii[8].

Dar, desigur, ceea ce arată acest lucru nu este că judecăţile *Hesperus este diferită de Phosphorus* şi *Jabbar este diferit de Alcindor* sunt mai curând contingente decât în mod necesar false. Ea arată cel mult că este posibil să descoperim *a posteriori* falsitatea lor. („Cel mult", deoarece poate că ceea ce descoperim noi aici sunt numai fenomene contingente cum este, de exemplu, acela că noi am ataşat nume proprii de două ori aceleiaşi planete.) Dar aceasta nu implică nicidecum că judecăţile în discuţie nu sunt în mod necesar false[9]. Şi eu cred că, într-adevăr, ele sunt în mod necesar false. Este oare posibil ca Jabbar să fi fost diferit de Alcindor? Eu nu pot să-mi dau seama cum anume. Desigur, Alcindor nu trebuia neapărat să fi fost *numit* „Jabbar"; dacă n-ar fi trebuit, fără îndoială că propoziţia:

(18) Lew Alcindor este diferit de Kareem Abdul-Jabbar

n-ar fi exprimat o judecată falsă. Dar de aici nu rezultă că ceea ce exprimă *într-adevăr* (18) — anume că în fapt el *este* numit „Jabbar" — ar fi fost adevărat. Voi spune mai multe despre această problemă în Capitolul V, Secţiunile 3 şi 4; aici doresc numai să-mi mărturisesc opinia că judecăţi ca, de exemplu, (18) sunt desigur în mod necesar false, aşa cum şi trebuie să fie conform cu D_2 şi D_3.

Desigur, definiţiile noastre sunt corecte numai dacă (18) exprimă *exact aceeaşi judecată* ca şi:

(19) Kareem Abdul-Jabbar este diferit de Kareem Abdul-Jabbar.

Mai general, definiţiile noastre presupun următoarele. Să considerăm, pentru orice pereche (*x*,*P*), clasa propoziţiilor care rezultă din substituţiile sugerate în „*x* are complementara lui *P*"; şi să considerăm acei membri ai acestei clase care exprimă o judecată care predică complementara lui *P* despre *x*: acestea exprimă, toate, aceeaşi judecată[10]. Cred că aceasta este adevărată; dar se spune că chestiunile privitoare la identitatea propoziţională sunt dificile, iar opinia contrară nu este neraţională. Cel care o susţine (dar consideră că judecăţile exprimate sunt echivalente) nu trebuie să-şi piardă speranţa; el poate considera că K(*x*,*P*) reprezintă o *clasă* de judecăţi — clasa judecăţilor exprimate de rezultatele înlocuirilor indicate; şi poate adăuga că *x* o are pe *P* în mod esenţial numai în cazul în care fiecare membru al acestei clase este în mod necesar fals.

C. CIRCULARITATEA ŞI FUNCŢIA NUCLEU

D_2 şi D_3 sunt satisfăcătoare numai dacă:

(20) Atunci şi numai atunci când un individ *x* are o proprietate *P* în mod esenţial, orice judecată care o predică pe *P* despre *x* şi este exprimată de rezultatul înlocuirii lui „*x*" şi „*P*" din „lui *x* îi lipseşte *P*" cu nume proprii ale lui *x* şi *P* va fi în mod necesar falsă.

Joseph Camp prezintă ceea ce el consideră a fi un contraexemplu la acest principiu[11]. Exemplul său constă în esenţă în următoarele. Îl auzim pe Harry vorbind despre un obiect oarecare, dar nu ştim care. Îl rugăm să ne spună despre ce anume vorbeşte; el refuză cu îndărătnicie, după care noi decidem să numim acest lucru, oricare ar fi el, „George". Să considerăm acum judecata exprimată de:

(21) Lui George îi lipseşte proprietatea de a fi prim.

Această judecată, spune Camp, nu este în mod necesar falsă, deoarece *s-ar putea* ca George să fie burete de şters tabla, adică:

(22) George este burete de șters tabla

este posibil adevărată. Dar (22) o implică pe (21) și, prin urmare, în virtutea unui principiu familiar, și (21) este posibilă. În fapt, însă, George este numărul 7; deci, George este în mod esențial prim. Prin urmare, (20) este falsă.

Dar de ce să presupunem că (22) este posibilă? Dacă George este număr, nu va fi ea în mod necesar falsă? Ce anume îl face pe Camp s-o creadă posibilă? „... s-ar putea ca", spune el, „George să fie burete de șters tabla, și este în mod necesar adevărat că tuturor bureților de șters tabla le lipsește proprietatea de a fi primi" (p. 218). Acest lucru pare destul de exact. În împrejurările înfățișate, putem într-adevăr spune „S-ar putea ca George să fie burete de șters tabla" sau chiar „Posibil George este burete de șters tabla"; și am avea dreptate dacă am face așa ceva. În aceste condiții, nu arată oare acest lucru că (22) este posibilă în sensul logic larg? Nu.

Fără a fi familiarizat cu metodele matriceale, aș putea spune, și chiar spun, „Posibil determinantul matricii $\begin{pmatrix} 2 & 0 & 1 \\ 1 & 3 & 2 \\ 1 & 4 & 3 \end{pmatrix}$ este mai mare decât 3". Dar, desigur, ceea ce spun eu nu implică faptul că judecata:

$$\text{determinantul matricii } \begin{pmatrix} 2 & 0 & 1 \\ 1 & 3 & 2 \\ 1 & 4 & 3 \end{pmatrix} \text{ este mai mare decât 3}$$

este posibil adevărată în sensul logic larg; vreau să spun doar că, *după câte știu*, ea este adevărată. În mod similar, dacă ar trebui să spunem, în împrejurările lui Camp, „Posibil George este radieră", n-am intenționa (dacă am fi atenți) să asertăm că judecata exprimată de propoziția (22) (considerând că aici „George" este un nume propriu al lui George) nu este în mod necesar falsă; am spune numai că, după câte știu, ea este adevărată. Probabil că putem înțelege mai bine acest lucru dacă ne imaginăm că Harry participă la discuția noastră. După ce îi spunem că obiectul remarcilor sale anterioare a fost numit „George", îl întrebăm dacă judecata *George este burete de*

şters tabla este sau nu logic posibilă. Dacă el este dispus să ne răspundă sincer, va spune că nu.

Dar, spune Camp,

> Clenciul este acesta: judecata *George este burete de şters tabla* este o judecată foarte simplă şi mi se pare că cel mai bun test disponibil pentru posibilitatea logică într-un astfel de caz este încercarea de a concepe o stare de lucruri sau „lume" în care judecata să fie adevărată. Şi dat fiind contextul în care am presupus noi înşine că utilizăm numele „George", am putea aplica acest test judecăţii exprimate de „George este burete de şters tabla" fără nici un fel de dificultate. De exemplu, ne-am putea imagina că Harry suferă un transplant de cord şi că îi arătăm un burete de şters tabla, explicându-i că acesta este lucrul despre care a vorbit. (p. 220)

Crucială pentru acest argument este susţinerea că judecata exprimată de (22) ar fi adevărată în orice lume în care Harry a vorbit despre un burete de şters tabla (şi probabil falsă în orice altă lume). După cât se pare, Camp crede că (22) şi

(23) Lucrul despre care a vorbit Harry este un burete de şters tabla

(unde descripţia definită conţinută este utilizată *în mod atributiv* în sensul lui Donnellan[12]) exprimă aceeaşi judecată sau judecăţi echivalente. Dar de ce oare? În cele mai multe ocazii, desigur, un nume propriu cum este, de exemplu, „George" nu este interşanjabil cu o descripţie definită de genul „lucrul despre care a vorbit Harry". De ce să credem aşa ceva aici? Motivul este, poate, următorul. Tot ceea ce ştim despre George este că el este lucrul despre care a vorbit Harry. Am putea spune că George ne este *dat* ca lucrul despre care a vorbit Harry; el a fost *introdus în gândirea noastră şi în discursul nostru* sub acest titlu, iar această descripţie ne oferă numai mijlocul de a-l *identifica*. Prin urmare, când îl numim, numele pe care i-l dăm abreviază această descripţie.

Fără îndoială că ideile de identificare și de „introducere în discurs" sunt mai puțin decât perfect precise. Cu toate acestea, noi avem o oarecare înțelegere a lor și, dată fiind această înțelegere, cred că este clar că argumentul este departe de a fi concludent. N-avem nici un motiv să presupunem că nu putem da nume proprii unor lucruri cum ar fi, de exemplu, lucrul despre care a vorbit Harry, chiar dacă nu știm nimic mai mult despre el decât ceea ce a spus Harry. Iar atunci când dăm un nume propriu unui asemenea obiect, acel nume nu este o abreviere a vreunei descripții care conține ceea ce noi știm într-adevăr despre acel lucru. Să presupunem că tu și eu știm că cineva a fost așezat în spatele paravanului în momentul *t*; noi nu știm nimic altceva despre acea persoană. Să presupunem că o numim „Paul". De aici nu rezultă că:

(24) Paul nu este așezat în spatele paravanului în momentul *t*

exprimă o judecată în mod necesar falsă. Fără îndoială că s-ar găsi ceva autodistructiv și absurd în faptul că noi ne răzgândim astfel cu privire la Paul și că asertăm judecata pe care o exprimă (24). Tot ceea ce știm despre Paul este că el este persoana care șade în spatele paravanului; de aceea, dacă o asertăm pe (24), poate n-am fi în stare să răspundem corect la întrebările: Cine este Paul? La cine te referi? Cine este cel despre care spui că nu este așezat în spatele paravanului în momentul *t*? Poate că singurul nostru mijloc de a răspunde la aceste întrebări este de a-l identifica pe Paul ca fiind omul de dincolo de paravan în momentul *t*; dacă spunem că Paul n-a fost așezat atunci în spatele paravanului, poate cădem într-un gen de incoerență sau de absurditate. Dar nimic din acestea nu arată că (24), în aceste condiții, exprimă o judecată în mod necesar falsă; și de fapt nici nu exprimă.

Prin urmare, (22) și (23) nu exprimă judecăți echivalente. Dacă „George" este utilizat aici ca nume propriu al lui George (adică numărul 7), atunci posibilitatea unei lumi în care Harry să ne arate un burete de șters tabla n-are nici un fel de tendință de a arăta că judecata exprimată de (22) astfel înțeleasă este posibil adevărată; ceea ce arată este numai faptul că Harry s-ar

fi putut gândi la ceva diferit de George şi că (22) ar fi putut exprima o judecată diferită de cea pe care *într-adevăr* o exprimă.

Sigur că numele proprii nu îndeplinesc întotdeauna funcţia de a numi propriu (*proper-naming*). Uneori, de exemplu, ele funcţionează ca termeni generali (sau fragmente ai acestora), ca în „El este un veritabil Daniel care ajunge la judecată". Într-adevăr, acelaşi nume poate funcţiona în ambele moduri în aceeaşi propoziţie; fără îndoială că însuşi Daniel a fost un veritabil Daniel care a ajuns la judecată. Şi probabil Camp interpretează acest lucru în sensul că, în situaţia la care se gândeşte el, referirea pe care o facem noi la acest obiect prin „George" nu este decât o convenţie tacită de a utiliza acest nume pentru a abrevia o descripţie oarecare, cum ar fi, de exemplu, „lucrul despre care a vorbit Harry".

În aceste condiţii, este cert că, dacă dorim, noi putem utiliza un nume propriu ca abreviere a unei descripţii definite. (Într-adevăr, am putea utiliza o judecată sau o paranteză în acest scop, dacă dorim.) Şi dacă procedăm în acest fel, atunci propoziţiile care conţin numele în discuţie ar putea foarte bine exprima judecăţi diferite de cele pe care, altfel, ele le-ar fi exprimat. Să presupunem, de exemplu, că Harry ne spune că el se gândeşte la un număr cuprins între 1 şi 10; în realitate el se gândeşte la 6. Să presupunem acum că îl utilizăm pe „George" pentru a denota numărul la care se gândeşte Harry şi întrebăm dacă judecata exprimată de:

(25) George este prim

este sau nu posibilă. Răspunsul va depinde de faptul dacă „George" funcţionează aici ca nume propriu sau ca surogat pentru o descripţie definită cum ar fi, de exemplu, „numărul la care se gândeşte Harry". Dacă funcţionează în acest al doilea mod, atunci posibilitatea ca Harry să se gândească mai curând la 7 decât la 6 arată că judecata pe care o exprimă (25) poate fi contingentă. Dacă funcţionează în primul mod, însă, atunci această posibilitate arată în cel mai bun caz că (25) ar fi putut exprima o judecată adevărată. În aceste condiţii, nimic nu sugerează că judecata pe care ea *realmente* o exprimă ar fi putut

fi adevărată. Harry știe că (25) exprimă o judecată în mod necesar falsă. Noi nu știm; noi știm numai că judecata pe care o exprimă ea este sau în mod necesar adevărată sau în mod necesar falsă. Că (25) este adevărată, adică exprimă o judecată adevărată, este în mod contingent fals; aceasta nu compromite faptul că judecata pe care o exprimă ea este în mod necesar falsă.

Soluția la obiecția lui Camp trebuie văzută, deci, în faptul că ceea ce este de obicei un nume propriu nu funcționează întotdeauna ca atare. Dacă, de exemplu, decidem, dintr-un motiv oarecare, să-l utilizăm pe „Socrate" ca prescurtare a lui „dascălul cârn al lui Platon", atunci:

(26) Socrate nu i-a dat niciodată lecții lui Platon

va exprima o judecată în mod necesar falsă. Cum influențează acest lucru asupra lui D_2 și D_3 (de mai sus)? În felul următor. „Socrate" este, într-adevăr, un nume propriu al lui Socrate (chiar dacă el nu funcționează ca atare în (26)); deci, K(*Socrate,proprietatea de a fi cârn*) va fi în mod necesar falsă; deci, în virtutea lui D_3, Socrate va fi în mod esențial cârn, ceea ce este absurd. Sau, mai exact, K(*Socrate,proprietatea de a fi cârn*) nu va fi bine definită; vor fi cel puțin *două* judecăți neechivalente despre Socrate exprimate de propoziția spre care ne orientează ea. Dificultatea constă, desigur, în faptul că în timp ce „Socrate" este într-adevăr un nume propriu al lui Socrate, în (26) el nu funcționează în acest fel. Strict vorbind, deci, D_2 și D_3 sunt inadecvate; când dăm funcția nucleu, noi trebuie să adăugăm că numele propriu în discuție trebuie, în propoziția în discuție, să *funcționeze* ca nume propriu al lui x.

Dar ce înseamnă „a funcționa ca nume propriu"? Cum putem explica noi *acest lucru*? Poate că orice explicație filosofică relevantă și adecvată a funcției numelor proprii va conține noțiuni esențialiste. De exemplu, o parte importantă a funcției lor, după cum vom vedea în Capitolul V, este de a exprima *esențe*; dacă lucrurile stau astfel, probabil că orice analiză filosofică completă și satisfăcătoare a funcției numelor proprii va necesita referirea la această noțiune, o noțiune care este esențialistă *in excelcis.* Dar dacă putem explica funcția numelor

proprii numai prin menţionarea unor noţiuni esenţialiste, atunci explicaţia pe care o dau eu modalităţii *de re* cu ajutorul celei *de dicto* nu este până la urmă circulară, într-un mod subtil sau nu prea subtil?[13]

Aceasta este o problemă delicată. Totuşi, cred că răspunsul este *nu*. Desigur, D_2 şi D_3 presupun, realmente, anumite adevăruri (aşa cum le interpretez eu) despre funcţia numelor proprii. De exemplu, Frege şi Russell au susţinut că un nume propriu, într-o ocazie dată a utilizării lui, funcţionează în mod tipic ca abreviere a unei descripţii care denotează purtătorul relevant — o descripţie care încorporează o proprietate (posibil complexă) în mod general crezută sau crezută de către utilizatorul numelui ca fiind unică pentru acel purtător. Astfel, de exemplu, „Socrate" ar putea fi sinonim cu o descripţie sau o abreviere a unei descripţii cum ar fi „filosoful grec cârn care a fost executat de către atenieni pentru coruperea tineretului". Probabil că cu cât se ştie mai mult despre Socrate, cu atât este mai bogată descripţia a cărei abreviere este „Socrate". Prezentarea mea presupune că numele proprii nu funcţionează în acest mod. Şi de fapt nici nu funcţionează; o propoziţie care conţine un nume propriu în general nu exprimă o judecată echivalentă cu judecata exprimată de rezultatul înlocuirii acelui nume cu o descripţie definită coreferenţială. Am fi mai aproape de adevăr dacă am spune că o propoziţie în care un nume propriu este utilizat de obicei exprimă aceeaşi judecată ca şi cea exprimată de rezultatul înlocuirii ei cu un demonstrativ („acesta", „acela") atunci când acesta din urmă este utilizat pentru a indica, sau a se referi la, purtătorul potrivit al numelui. Cu alte cuvinte,

(27) Jim Whittaker locuieşte în Seattle

exprimă aceeaşi judecată ca şi

(28) Acesta locuieşte în Seattle

atunci când această ultimă propoziţie este rostită de către cineva care se referă la Jim Whittaker. Această judecată nu este nici identică cu, nici măcar echivalentă cu, vreo propoziţie cum ar fi:

(29) Celebrul alpinist nord-vestic care a fost primul american ce a atins vârful Everest locuieşte în Seattle.

Prin urmare, explicaţia mea presupune indiscutabil anumite adevăruri despre numele proprii. În plus, o explicaţie completă şi filosofic relevantă a funcţiei numelor proprii ar putea, într-adevăr, conţine noţiuni esenţialiste. Dar cred că nici unul dintre aceste fapte nu antrenează demersul de faţă într-o circularitate supărătoare. Pentru că ţelul urmărit de mine în formularea lui D_2 şi D_3 este dublu. Înainte de toate, aceia dintre noi care au conceptul de modalitate *de re* şi înţeleg sau cred că înţeleg locuţiunile *de re* vor considera că este interesant de remarcat că orice judecată *de re* este echivalentă cu o aserţiune *de dicto*. (Este valabilă şi reciproca: o judecată este în mod necesar adevărată dacă şi numai dacă proprietatea de *a fi adevărat* este esenţială pentru ea.) Acest fapt este interesant şi merită să fie ştiut în propriul său drept. Este, de asemenea, interesant de observat că pentru orice propoziţie care conţine locuţiuni *de re* se găseşte o propoziţie echivalentă care conţine numai locuţiuni *de dicto* şi non-modale. Şi, în acest context, este greu de observat cum anume îşi poate vedea circularitatea urâta-i ceafă; nu este vorba de nici o încercare de a „reduce" un gen de limbaj la altul sau de a înlocui ceea ce este mai puţin clar cu ceea ce este mai clar sau despre orice altceva de acest fel.

Dar, în al doilea rând, sunt unii filosofi care cred că conferă un sens acceptabil modalităţii *de dicto* în timp ce găsesc că modalitatea *de re* este extrem de obscură. O asemenea persoană este nedumerită de discuţia reistului despre obiecte care au anumite proprietăţi în mod esenţial sau în mod necesar; ea simte că acesta nu înţelege aceste pretinse aserţiuni şi suspectează că undeva este o confuzie. Eu am încercat să spulber temeiurile pentru suspectarea confuziei şi să-l ajut pe sceptic să înţeleagă ce anume asertează modalistul *de re*. Esenţialistul pretinde, să spunem, că 9 este în mod esenţial compus sau că Socrate este în mod esenţial persoană sau că orice durere dată are proprietatea de a fi senzaţie în mod esenţial. Scepticul pledează pentru incapacitatea de a înţelege; el pledează pentru cea mai mare nedumerire în faţa unor asemenea susţineri. Explicaţia mea

este destinată să-l ajute. În primul rând, ea oferă *condiții de adevăr* pentru propozițiile esențialiste — condiții de adevăr care invocă numai noțiuni non-modale și *de dicto*. Mai mult încă, această explicație, dacă este reușită, ne face apți să găsim, pentru orice aserțiune esențialistă, o judecată pe care el s-o înțeleagă și care să fie echivalentă cu acea aserțiune. De asemenea, această explicație îl face apt să găsească, pentru orice aserțiune esențialistă, o judecată pe care s-o înțeleagă și care să nu fie nici măcar evident diferită de teza esențialistului. Acest lucru *este*, evident, ceva *mai mult*, după cum arată considerația următoare. Să presupunem că:

(30) Socrate este în mod esențial persoană

este adevărată. Dacă D_2 și D_4 sunt corecte, aceasta este echivalentă cu:

(31) Socrate este persoană și *Socrate nu este persoană* este în mod necesar falsă.

Dar (dat fiind faptul că un enunț care predică necesitatea sau imposibilitatea despre un enunț este în mod necesar adevărat, dacă este cumva adevărat) (31) este echivalentă cu:

(32) Socrate este persoană și *7 + 5 = 14* este în mod necesar falsă.

Deci, (30) este echivalentă cu (32). În pofida acestei echivalențe, (32) lasă ceva de dorit ca explicație *de dicto* a lui (30) *de re*. Dar (30) este, evident, mai strâns legată de (31) decât de (32); pentru că judecata exprimată de (32), deși echivalentă cu cea exprimată de (30), nu este totuși destul de evident o judecată diferită. Nu la fel stau lucrurile cu (31).

În consecință, dacă explicația mea este reușită, ea trebuie să elimine sau să reducă substanțial nedumerirea scepticului. Aici, însă, apare, într-adevăr, posibilitatea circularității; probabil că nu l-am fi ajutat prea mult dacă enunțul despre regula de găsire a echivalentei *de dicto* a aserțiunii esențialiste însăși conține o expresie *de re* sau vreo altă expresie pe care el să n-o înțeleagă. Dar nu acesta este cazul aici. Scepticul (sau, în orice

caz, scepticul căruia mă adresez eu) are *într-adevăr* ideea de nume propriu; şi el ştie cum funcţionează un nume propriu. Este drept că explicaţia mea presupune că numele proprii funcţionează în modul schiţat pe scurt mai sus, mai curând decât în maniera Frege-Russell; dar acest lucru poate fi argumentat şi recunoscut fără recurs la noţiuni esenţialiste. Iarăşi este drept că o explicaţie completă şi filosofic adecvată a funcţiei numelor proprii ar conţine noţiuni esenţialiste; dar demersul de faţă nu cere ca scepticul şi cu mine să fim de acord asupra unei astfel de analize. El cere numai ca el şi eu să fim de acord (măcar în cea mai mare parte) cu privire la care judecăţi anume sunt exprimate de propoziţiile ce rezultă din substituţiile indicate ale numelor proprii în „*x* are complementara lui *P*".

NOTE

1 A se vedea mai jos, Capitolul VIII.

2 Dar a se vedea articolul meu, „*De Re* et *De Dicto*", în *Nous*, 3 (1969), p. 253.

3 A se vedea articolul lui Richard Cartwright, „Some Remarks on Essentialism", în *Journal of Philosophy*, LXV, 20 (1968), p. 623.

4 Dar a se vedea „*De Re* et *De Dicto*", p. 253; şi a se vedea pp. 248–256 pentru o mai completă dezvoltare a uneia dintre ideile acestei secţiuni.

5 „Essential Attribution", în *Journal of Philosophy*, LXVIII, 7 (1971), p. 199.

6 „Essentialism and Quantified Modal Logic", în *Philosophical Review*, 78 (1969), pp. 47–48. Pentru o scurtă prezentare a semanticii lui Kripke, a se vedea mai jos, Capitolul VII, Secţiunea 2.

7 Pentru ilustrare, eu presupun (contrar faptelor) că atunci când Alcindor şi-a schimbat numele, el şi-a păstrat vechiul nume, pe lângă cel nou dobândit.

8 „Reply to Professor Marcus", în *The Ways of Paradox*, New York: Random House, 1966, p. 180.

9 A se vedea mai sus, pp.

10 Eu susţin această teză în Capitolul V, Secţiunea 3.

11 „Plantinga on *De Dicto* and *De Re*", în *Nous*, 5 (1971), p. 215.

12 A se vedea K. Donnellan, „Reference and Definite Descriptions", în *Philosophical Review*, 75 (1966), pp. 281–304.

13 Camp, *op. cit.*, pp. 224–225.

IV

LUMI, CĂRŢI ŞI PROPRIETĂŢI ESENŢIALE

În Capitolul III am văzut cum putem explica modalitatea *de re* cu ajutorul modalităţii *de dicto;* un obiect *x* are o proprietate *P* în mod esenţial dacă şi numai dacă *x* o are pe *P* şi K(x,P) este în mod necesar falsă. Dar putem aborda şi trata aceste idei pornind şi dintr-o altă direcţie.

1. Lumile

În cercetarea şi explicarea naturii necesităţii, Leibniz a recurs la ideea de *lumi posibile;* la fel vom proceda şi noi. Prin urmare, trebuie să ne întrebăm de la bun început ce este o lume posibilă. Un prim şi provizoriu răspuns este că ea este *un mod în care ar putea fi lucrurile; un mod în care ar putea fi lumea; o stare de lucruri posibilă* de un gen oarecare. Sunt, într-adevăr, stări de lucruri; printre ele, putem găsi unele care se realizează sau sunt actuale, şi unele care nu se realizează. Astfel, de exemplu, starea lui *Kareem Abdul-Jabbar de a fi mai înalt de 7 picioare* este o stare de lucruri, la fel cum este şi situaţia lui *Spiro Agnew de a fi preşedintele Universităţii Yale.* Deşi fiecare dintre cele două este o stare de lucruri, numai prima, nu şi cea de a doua, se realizează sau este actuală. Şi deşi cea de-a doua nu este actuală, ea este o stare de lucruri *posibilă;* în această privinţă, ea diferă de situaţia lui *David de a fi călătorit cu o viteză mai mare decât viteza luminii* şi a lui *Paul de a fi făcut ca cercul să fie pătrat.* Prima dintre aceste două situaţii din urmă este în mod cauzal sau în mod natural imposibilă; cea de-a doua este imposibilă în sensul logic extins precizat mai sus.

O lume posibilă este, deci, o stare de lucruri posibilă, o asemenea stare care este posibilă în sensul logic extins. Dar nu

orice stare de lucruri este o lume posibilă. Pentru a pretinde această onoare, o stare de lucruri trebuie să fie *maximală* sau *completă*. *Situația lui Socrate de a fi cârn* este o stare de lucruri posibilă; însă ea nu este completă sau destul de cuprinzătoare pentru a fi o lume posibilă. Dar în ce constă această „completitudine"? Aici avem nevoie de câteva definiții. Să spunem că o stare de lucruri *S include* o stare de lucruri *S'* dacă nu este posibil (în sensul logic extins) ca *S* să se producă, iar *S'* să nu se producă, adică dacă starea de lucruri conjunctivă *S dar nu S'* (o stare de lucruri care se produce dacă și numai dacă se produce *S*, dar nu se produce *S'*) este imposibilă. Astfel, de exemplu, situația lui *Jim Whittaker de a fi primul american care a escaladat Everestul* include și situația lui *Jim de a fi american*. Ea include, totodată, situațiile de genurile *Muntele Everest de a fi escaladat, ceva a fi escaladat* și *nici un american n-a escaladat Everestul înaintea lui Whittaker*. În mod similar, o stare de lucruri *S exclude* o stare de lucruri *S'* dacă nu este posibil să se producă amândouă. Astfel, situația lui *Whittaker de a fi primul american care a escaladat Everestul* exclude situația lui *Luther Jerstad de a fi primul american care ar fi escaladat Everestul*, ca și situația de genul *Whittaker să nu fi escaladat nimic niciodată*. Dar acum se poate spune cu ușurință în ce constă completitudinea; o stare de lucruri *S* este *completă* sau *maximală* dacă pentru orice stare de lucruri *S'*, *S* o include pe *S'* sau *S* o exclude pe *S'*. Iar o lume posibilă este pur și simplu o stare de lucruri posibilă care este maximală. Evident, *lumea actuală* este una din lumile posibile; ea este starea de lucruri posibilă maximală care este actuală, adică are calitatea specială de a se fi produs în mod actual. Este evident că se produce *cel puțin* o lume posibilă. Este la fel de evident că se produce *cel mult* una; pentru că, să presupunem că se produc două lumi, *W* și *W**. Întrucât *W* și *W** sunt lumi diferite, va exista o stare de lucruri *S* astfel încât *W* s-o includă pe *S*, iar *W** s-o excludă pe *S*. Dar atunci, dacă și *W* și *W** sunt actuale, *S* și se produce și nu se produce în același timp; iar acest lucru este, după cum se spune, inacceptabil de către intelect.

2. Cărţile

Este evident că o judecată de genul:

(1) Socrate este câm

este intim legată de o stare de lucruri de genul:

(2) Starea lui Socrate de a fi câm.

Roderick Chisholm consideră, într-adevăr, că relaţia este atât de intimă încât constituie o identitate[1]. În modul în care o vede el, nu se găsesc *două* genuri de entităţi, şi anume judecăţile şi stările de lucruri, ci numai unul; judecăţile *sunt* chiar stări de lucruri. Poate că el are dreptate. Fără a intra în fondul problemei, putem nota că, în orice caz, se găseşte o privinţă în care (1) îi corespunde lui (2); este imposibil, în sensul logic extins, ca (1) să fie adevărată, iar (2) să nu se poată realiza. Am putea extinde uzul termenului „implică" şi spune că (1) o *implică* pe (2)[2]. Dar este la fel de imposibil ca (2) să se realizeze şi (1) să fie falsă; şi (2) o implică pe (1). Şi este evident că pentru orice lume posibilă *W* şi judecată *p*, *W* o implică pe *p* sau negaţia lui *p*. Acum, pentru orice lume posibilă *W*, *cartea din W* reprezintă mulţimea *S* a judecăţilor astfel încât *p* să fie un membru al lui *S* dacă *W* o implică pe *p*. Ca şi lumile, cărţile au o proprietate de maximalitate; dacă *B* este carte, atunci, pentru orice judecată *p*, sau *p* este membru al lui *B*, sau non-*p* este membru al lui *B*. Este clar că pentru orice lume posibilă *W*, se va găsi exact o carte. Se găseşte cel puţin una, deoarece pentru orice lume *W* şi judecată *p*, *W* o implică sau pe *p*, sau negaţia sa; prin urmare, mulţimea judecăţilor implicate de *W* va fi maximală. De asemenea, se găseşte cel mult una; pentru că, să presupunem că o lume *W* ar avea două (sau mai multe) cărţi diferite, *B* şi *B'*. Dacă *B* este diferită de *B'*, trebuie să se găsească o judecată oarecare *p* astfel încât *B* s-o conţină pe *p*, iar *B'* să conţină negaţia lui *p*. Dar atunci *W* ar implica-o atât pe *p* cât şi negaţia sa, în care caz *W* n-ar fi nicidecum o stare de lucruri posibilă. Deci, orice lume îşi are cartea sa. În mod similar, orice mulţime de judecăţi posibilă maximală este cartea dintr-o

lume oarecare; iar cartea din lumea actuală este mulţimea judecăţilor adevărate. Cartea dintr-o lume *W* este mulţimea judecăţilor *adevărate în W*. A spune că *p* este adevărată într-o lume *W* înseamnă a spune că dacă *W* ar fi fost actuală, *p* ar fi fost adevărată. Mai exact, dacă *p* este adevărată în *W*, atunci *W* o implică pe *p*; este imposibil ca *W* să fie actuală, iar *p* să fie falsă. Expresia „adevăr în *W*" (pentru o lume specială *W*) desemnează o proprietate pe care o are o judecată dacă nu este posibil ca *W* să se realizeze, iar *p* să nu poată fi adevărată. *Adevăr-în-W* trebuie explicată în termeni de adevăr *simpliciter;* şi nu *vice versa*. O judecată este adevărată în lumea actuală dacă ea este adevărată; ea este adevărată în *W* dacă *ar fi fost* adevărată în cazul în care *W* ar fi fost actuală.

3. Existenţă şi proprietăţi într-o lume

Obiectele sau indivizii *există în* lumi posibile, unele asemenea situaţiei lui Socrate de a exista numai în unele lumi posibile, dar nu în toate, iar altele asemenea situaţiei numărului 7 de a exista în orice lume. A spune că un obiect *x* există într-o lume *W* înseamnă a spune că dacă *W* ar fi actuală, *x* ar exista; mai exact, *x* există în *W* dacă este imposibil ca *W* să se realizeze iar *x* să nu reuşească să existe. Şi de data aceasta, noţiunea de existenţă *simpliciter* este fundamentală; cu ajutorul ei trebuie explicată existenţa-în-*W*. A spune că Socrate există în *W* nu înseamnă, desigur, a spune că Socrate există, ci numai că el *ar exista* dacă *W* ar fi actuală. În plus, obiectele *au proprietăţi* în lumi. Socrate, de exemplu, are proprietatea de a fi cârn. Dar se găseşte, fără îndoială, o stare de lucruri posibilă astfel încât, dacă ea ar fi actuală, Socrate ar avea un altfel de nas sau poate n-ar avea nici un fel de nas[3]. Prin urmare, se găsesc lumi posibile în care Socrate nu este cârn. A spune că Socrate are proprietatea de a fi cârn într-o lume *W*, înseamnă a spune că Socrate ar avea proprietatea de a fi cârn dacă *W* ar fi actuală; înseamnă a spune că starea de lucruri *situaţia lui W de a fi actuală şi situaţia lui Socrate de a fi cârn* este imposibilă. Aşa ceva ar echivala cu afirmaţiile că *W* conţine starea de lucruri

care constă în *situaţia lui Socrate de a fi cârn* şi că, de asemenea, cartea din *W* conţine judecata *Socrate este cârn.*

Pe de altă parte, orice judecată, la fel ca orice carte, există în orice lume posibilă. Adică, pentru orice judecată *p* şi lume *W*, *p* ar exista dacă *W* ar fi actuală. Deci, mulţimea cărţilor (pe care am mai putea-o numi şi bibliotecă) rămâne aceeaşi de la o lume la alta; ceea ce se schimbă este răspunsul la întrebarea care carte anume conţine numai judecăţi adevărate. Dar, în acelaşi fel, orice *lume* există în orice lume. Această afirmaţie ar suna excesiv de plotinian. Însă ceea ce spune ea este cât se poate de simplu şi de evident. Lumea actuală, de exemplu (să admitem că o numim „α" pentru comoditatea referinţei), este o stare de lucruri care se realizează. Dacă o altă lume ar fi actuală, α nu s-ar realiza; cu toate acestea, *s-ar găsi* un astfel de lucru cum este α; α ar fi doar o stare de lucruri posibilă. *Realizarea* sau *actualitatea* este, pentru stările de lucruri, cum este adevărul pentru judecăţi. Judecata:

(3) G. Cantor este matematician

este adevărată; dacă lucrurile ar fi stat diferit, ea ar fi fost falsă. *Falsă,* dar nu *non-existentă;* s-ar fi găsit o asemenea judecată, dar ea n-ar fi fost adevărată. În acelaşi fel, α se realizează. Dacă lucrurile ar fi stat diferit, α ar fi fost doar o stare de lucruri posibilă; *s-ar fi găsit* o stare de lucruri cum este α, deşi acea stare de lucruri n-ar fi fost actuală. Se găseşte orice număr de lumi doar posibile; fiecare din ele există — există în lumea actuală — deşi nici una nu este actuală.

4. Actualitatea

Cu alte cuvinte, nici una dintre aceste lumi doar posibile nu este de *fapt* actuală. Dar fireşte că fiecare este actuală pentru sine sau în sine. Fiecare lume *W* are proprietatea actualităţii în *W* (şi nicăieri în alta). Pentru că, să considerăm orice lume *W*: *W*(şi numai *W*) ar fi fost actuală dacă *W* ar fi fost actuală; iar acest lucru este suficient pentru ca *W* să fie actuală în *W*.

Ar fi tentant să conchidem că situaţia lui α de a fi actuală n-o deosebeşte în mod semnificativ sau important de alte lumi posibile, că α nu este în mod fundamental diferită de aceste alte lumi în virtutea faptului că este actuală. Uneori, acest raţionament decurge după cum urmează. Este destul de adevărat că α şi numai α este actuală — adică, actuală în lumea actuală, în α. α este actuală în exact o lume: ea însăşi. Dar acelaşi lucru s-ar putea spune despre orice altă lume posibilă; şi ea este actuală în exact o lume: ea însăşi. Atunci de ce să se exalte α în felul acesta pe seama egalelor ei, pretinzând numai pentru sine titlul de „lumea actuală"? De ce să acceptăm *noi* această pretenţie în favoarea ei? Este adevărat că α merită acest titlu în lumea actuală — în α; dar pentru orice lume *W* se găseşte o lume în care *W* să se bucure de aceeaşi distincţie. Prin urmare, situaţia lui α de a fi actuală n-o deosebeşte în mod semnificativ de aceste alte lumi[4].

Acest raţionament este confuz. Este adevărat că orice lume este actuală pentru sine; pentru orice altă lume *W*, ea este *W*, nu α, care este actuală. Dar cât de mult contează acest lucru încât să sugereze că situaţia lui α de a fi actuală n-o deosebeşte în mod semnificativ de alte lumi? A spune, pe baza acestor consideraţii, că actualitatea n-o deosebeşte în mod semnificativ pe α de egalele ei este ca şi cum am spune că faptul că Einstein a descoperit relativitatea nu-l deosebeşte în mod semnificativ de ceilalţi oameni; pentru că, pentru orice persoană *x*, se găseşte o multitudine de lumi în care *x* descoperă relativitatea — tot atât de mult cât şi cele în care Einstein se bucură de această distincţie. Fără îndoială că ai fi vrut ca tu să fi fost cel care a descoperit calculul integral, nu Leibniz sau Newton. Nu descuraja: se găsesc o mulţime de lumi în care poţi face acest lucru, iar Leibniz şi Newton să nu mai poată pretinde că ei au descoperit calculul cu pricina.

Dar aici găsim, fireşte, o deosebire importantă: Leibniz şi Newton au făcut această descoperire; noi ceilalţi n-am făcut-o. α este actuală; celelalte lumi nu sunt. Iar faptul că fiecare lume este actuală pentru sine nu compromite această deosebire. Pentru că, la urma urmei, în ce constă acest adevăr? Am început

prin a presupune că știm ce înseamnă pentru o stare de lucruri că este actuală; apoi am explicat o lume posibilă ca fiind o stare de lucruri completă sau pe deplin determinată. Am adăugat că o stare de lucruri *S* este *actuală într-o lume W* dacă *S* ar fi fost actuală în cazul în care și *W* ar fi fost actuală, sau dacă nu este posibil ca *W* să se realizeze iar *S* să nu sc realizeze. A spune, deci, că orice lume este actuală în sine înseamnă a nu spune nimic mai mult decât că, pentru orice lume *W*, nu este posibil ca *W* să fie actuală iar *W* să nu fie actuală; înseamnă a spune că pentru orice lume *W*, dacă *W* ar fi fost actuală, atunci *W* ar fi fost actuală. Deși ceea ce se spune mai sus este indiscutabil adevărat, este greu de acceptat că așa ceva ne-ar face să minimalizăm deosebirea dintre α, lumea actuală, și celelalte lumi, doar posibile.

Am putea formula considerații asemănătoare cu privire la judecăți. Am început prin a presupune că știm ce înseamnă că o judecată este adevărată. Am explicat apoi adevărul într-o lume astfel: *p* este adevărată într-o lume *W* dacă *p* ar fi fost adevărată în cazul în care *W* ar fi fost actuală; în mod echivalent, dacă nu este posibil ca *W* să fie actuală iar *p* să nu fie adevărată. În mod analog, am putea defini expresia *adevăr într-o carte: p* este adevărată în *B* dacă *p* este membru al lui *B*. În acest caz, orice judecată posibilă este adevărată în cel puțin o lume și în cel puțin o carte; întrucât a spune acest lucru înseamnă, evident, a spune că pentru orice judecată posibilă *p* se găsește cel puțin o carte al cărei membru este, și cel puțin o stare de lucruri *S* astfel încât dacă *S* ar fi fost actuală, *p* ar fi fost adevărată. N-ar fi metoda adevăratei filosofii să se infereze, din acest fapt, că deosebirea dintre adevăr și posibilitate nu este de maximă importanță.

5. Această lume și lumea actuală

Predicatul „este actual“ exprimă proprietatea de a fi actual; prin urmare, în orice lume *W* „este actual“ este adevărat despre *W*. După cum scrie David Lewis, „în orice lume *W*, numele «lumea actuală» o *denotează* sau *numește* pe *W*; predicatul

«este actual» o *desemnează* pe *W* sau *este adevărat* despre *W* şi tot ceea ce există în *W*; operatorul «în mod actual» este *adevărat despre* judecăţi adevărate în *W*, şi aşa mai departe pentru termenii înrudiţi aparţinând altor categorii"[5]. Acest lucru este, desigur, adevărat pentru multe întrebuinţări ale acestor expresii. De câte ori, în α, rostesc propoziţia:

(4) Aceasta este lumea actuală,

ceea ce spun eu este adevărat. Atunci când o pronunţ pe (4), eu întrebuinţez numele „lumea actuală" pentru a mă referi la α; acest nume o denotează pe α; iar α este, într-adevăr lumea actuală. Sunt şi alte lumi în care o pronunţ pe (4) (şi în care vorbesc româna). Fie *W** oricare lume de acest fel. Dacă *W** ar fi fost actuală, eu aş fi vorbit corect pentru a o pronunţa pe (4); pentru că „aceasta" şi „lumea actuală" ar fi denotat-o pe *W**, care ar fi fost lumea actuală. Într-adevăr, o ocurenţă a acestei propoziţii este adevărată (în română) în orice lume *W*; pentru că în orice lume *W* şi pentru orice ocurenţă a acestei propoziţii, ocurenţele expresiilor „aceasta" şi „lumea actuală" o denotează pe *W*, care, în *W*, este lumea actuală.

Unii au tras concluzia că expresiile „această lume" şi „lumea actuală" sunt sinonome, sau, mai precis, că propoziţia:

(4) Aceasta este lumea actuală

exprimă aceeaşi propoziţie ca şi:

(5) Această lume este această lume.

Dar această concluzie este greşită; şi de fapt, (4) şi (5) nu exprimă aceeaşi judecată. Pentru că, să considerăm judecata exprimată de (4). Această judecată (sau, în orice caz, o judecată logic echivalentă cu ea) este, de asemenea, exprimată de:

(6) α este lumea actuală.

Dar judecata exprimată de (6) este contingentă, spre deosebire de judecata exprimată de (5); deci, (4) şi (5) nu exprimă aceeaşi judecată. Desigur, (4) (dată fiind semnificaţia sa în română) n-ar fi putut fi întrebuinţată pentru a exprima o judecată

falsă; adică, pentru orice lume *W*, judecata pe care o exprimă (4) în *W* este adevărată în *W*. De aici nu rezultă că judecata pe care ea *realmente* o exprimă — cea pe care o exprimă în *această* lume — este adevărată în orice lume; şi, de fapt, nici nu este.

În mod similar, propoziţia:

(7) Această lume nu este actuală

este falsă (în română) în orice lume în care este pronunţată. Totuşi, judecata pe care o exprimă ea într-o lume dată nu este în mod necesar falsă. Judecata pe care o exprimă ea în α, de exemplu, este adevărată în orice lume, *cu excepţia* lui α. În această privinţă, (4) şi (7) se aseamănă cu:

(8) Eu vorbesc în momentul de faţă

şi

(9) Eu nu vorbesc în momentul de faţă.

De fiecare dată când sunt pronunţate, (8) este adevărată, iar (9) este falsă. Cu toate acestea, judecăţile exprimate prin pronunţările lui (8) şi (9) sunt contingente.

În acelaşi fel, proprietatea de a fi actual trebuie deosebită de proprietatea de a fi această lume. Cuvintele „proprietatea de a fi această lume" denotează realmente o proprietate: aceasta este o proprietate pe care o lume o are dacă şi numai dacă acea lume este α. Aceasta este o proprietate pe care o are numai α; în plus, ea este o proprietate pe care α o are în orice lume. Nu se găseşte nici o lume în care lui α să-i lipsească proprietatea de a fi această lume, deşi, desigur, se găsesc lumi în care propoziţia:

(10) Această lume este α

să exprime o judecată falsă. Cuvintele „proprietatea de a fi actual" denotează, de asemenea, o proprietate, şi chiar una pe care o are numai α; dar aceasta este o proprietate care este posibil să-i lipsească lui α. Sunt lumi în care această proprietate îi lipseşte, într-adevăr, lui α; şi anume, lui α îi lipseşte această proprietate în orice lume diferită de α.

6. Posibilitatea relativă

În dezvoltările semantice ale logicii modale, se întâlneşte sugestia că o lume posibilă poate fi posibilă *relativ* la unele lumi posibile, dar probabil nu la toate[6]. A spune că *W* este posibilă relativ la *W'* înseamnă a spune că *W* ar fi posibilă dacă *W'* ar fi actuală; în mod alternativ, înseamnă a spune că orice judecată adevărată în *W* este posibilă în *W'*, sau că orice stare de lucruri care se realizează în *W* este posibilă în *W'*. Această relaţie de posibilitate relativă este de obicei considerată, în asemenea tratări semantice ale logicii modale, ca fiind cel puţin reflexivă; orice lume posibilă este posibilă cu privire la ea însăşi şi orice judecată care este adevărată într-o lume este posibilă în acea lume. Dezvoltările semantice obişnuite ale logicii modale produc ca valide formulele sistemului *T* al lui Von Wright dacă posibilitatea relativă este considerată ca fiind reflexivă. Dacă adăugăm că ea este şi tranzitivă, constatăm că

(11) $\Box p \supset \Box\Box p$,

formula caracteristică a sistemului S_4 al lui Lewis, este validă. Dacă mergem mai departe şi adăugăm că ea este şi simetrică, avem formula caracteristică lui S_5

(12) $\Diamond\Box p \supset \Box p$

drept validă[7].

Această noţiune de posibilitate relativă este utilă prin faptul că „□“ poate fi interpretat într-o varietate de moduri. Am putea, de exemplu, să-l interpretăm în aşa fel încât rezultatele prefixării lui la o propoziţie *S* să fie adevărate dacă şi numai dacă judecata exprimată de *S* se *ştie* că este adevărată. Atunci, probabil că nici (11), nici (12) n-ar fi adevărate; o judecată ar putea fi *ştiută* de către George, să spunem, deşi nimeni, nici chiar George, n-ar şti că ea a fost ştiută de către cineva. *A fortiori* (12) n-ar fi adevărată; sunt multe judecăţi *p* astfel încât, în timp ce nu se ştie că *p nu* se ştie, nu se ştie nici că *p*. Astfel, dacă-l interpretăm pe „□“ ca „este ştiut că“, atunci un sistem sănătos (*sound*) n-o va accepta nici pe (11), nici pe (12). L-am

mai putea interpreta pe „| “ şi ca „este demonstrabil (în matematică, să spunem) că“. Aici, probabil că am dori s-o acceptăm pe (11); dacă este demonstrabil că *p*, atunci este demonstrabil că este demonstrabil *p*. Pentru că, probabil, a produce o demonstrație a lui *p* înseamnă a demonstra că *p*, dar şi că *p* este demonstrabilă. Dar (12) ar fi încă, în cel mai bun caz, dubioasă: chiar dacă nu poate fi demonstrat că teorema lui Fermat nu poate fi demonstrată, este puțin probabil să rezulte că ea *poate* fi demonstrată.

Prin urmare, noțiunea de posibilitate relativă este, în felul acesta, utilă în dezvoltările semantice ale logicii modale; ea permite o anumită generalitate care nu poate fi obținută uşor pe o altă cale. Dar să presupunem că ne concentrăm atenția asupra necesității logice în sens larg. Se găsesc oare judecăți care să fie *în fapt* necesare, dar care să fi fost doar contingente dacă lucrurile ar fi fost diferite, dacă alte stări de lucruri posibile ar fi fost actuale?

(13) Toți burlacii sunt necăsătoriți

şi

(14) Dacă toți burlacii sunt necăsătoriți, iar Dirk este burlac, atunci Dirk este necăsătorit

sunt adevăruri necesare; puteau fi ele doar contingente? Dacă da, trebuie să existe o stare de lucruri posibilă *S* astfel încât dacă *S* ar fi actuală, atunci (13) şi/sau (14) ar fi contingente. Dar *sunt* oare stări de lucruri despre care să se poată spune, cu orice aparență de plauzibilitate, că satisfac această condiție? Se aude următorul răspuns afirmativ: că noi utilizăm cuvântul „burlac“ în modul în care-l utilizăm este, fără îndoială, un fapt contingent; l-am fi putut utiliza pentru a semnifica, de exemplu, ceea ce înțelegem prin „tânăr fără experiență şi fără barbă“. Dar dacă l-*am fi* utilizat astfel, atunci (13) ar fi fost contingentă; deci, este posibil ca (13) să fie contingentă.

Dar acest raționament trădează o confuzie regretabilă. Dacă starea de lucruri înfățişată ar fi fost actuală, *propoziția* pe care o exprimă (13) ar fi exprimat o judecată contingentă[8]; nu rezul-

tă nicidecum că judecata pe care ea *realmente* o exprimă ar fi contingentă. Lăsând la o parte această confuzie, cred că putem observa că (13) şi (14) nu sunt doar necesare; ele n-ar fi putut fi contingente. Deci, când este vorba de necesitatea logică în sens larg, vom dori s-o acceptăm pe (11). Dar cu siguranţă că acelaşi lucru se întâmplă şi cu (12). Se găsesc oare judecăţi care *în fapt* să fie posibile, dar care ar fi fost imposibile dacă lucrurile ar fi fost diferite într-un mod oarecare?

(15) Socrate nu s-a căsătorit niciodată

şi

(16) Socrate a fost tâmplar

sunt judecăţi false, dar posibile; ar fi putut fi ele imposibile? Cred că răspunsul este clar: în timp ce, desigur, *propoziţiile* (15) şi (16) ar fi putut exprima judecăţi imposibile, (15) şi (16) însele n-ar fi putut fi imposibile. Putem pune aceeaşi întrebare într-un mod diferit. Se găsesc oare stări de lucruri care să se fi realizat *în fapt*, dar care să fi fost lipsite de proprietatea de a se realiza în mod posibil, dacă lucrurile ar fi fost diferite într-un mod posibil oarecare? Adică, se găsesc oare stări de lucruri care în *această* lume să aibă proprietatea de a se realiza într-o lume posibilă sau alta, dar care în *alte* lumi să fie lipsite de această proprietate? Din nou cred că putem înţelege că nu sunt nici un fel de asemenea stări de lucruri. Cred că putem înţelege că

(17) Dacă o stare de lucruri *S* este posibilă, atunci ea este în mod necesar posibilă; adică, posibilă cu privire la orice lume posibilă.

Dar în acest caz rezultă imediat că:

(18) Orice lume posibilă este posibilă cu privire la orice lume posibilă.

De asemenea, rezultă că:

(19) Orice stare de lucruri posibilă cu privire la cel puţin o lume posibilă este posibilă cu privire la orice lume posibilă.

Căci, fie *S* o stare de lucruri posibilă cu privire la o oarecare lume posibilă *W*; şi fie *W** orice altă lume posibilă. Trebuie să se găsească o lume posibilă *W'* astfel încât *W'* să fie posibilă cu privire la *W* şi astfel încât *S* să aibă loc în *W'*. Dar *W'* este o lume posibilă; deci, prin (18) ea este posibilă cu privire la *orice* lume posibilă; prin urmare, ea este posibilă cu privire la *W**. Dar atunci *S* este posibilă cu privire la *W**[9]; deci, (19) este adevărată. Şi, desigur, din (19) rezultă că:

(20) Orice lume posibilă cu privire la cel puţin o lume este posibilă cu privire la orice lume.

Întrucât lucrurile stau astfel, în continuare putem renunţa la menţionarea relaţiei de posibilitate relativă pentru a vorbi numai despre posibilitate ca atare.

7. *Adevăr şi adevăr-în-α*

Să considerăm o judecată de genul:

(21) Socrate este cârn.

(21) este în realitate adevărată. Şi întrucât α este lumea actuală, (21) este adevărată în α. Pe de altă parte, aceasta din urmă conţine starea de lucruri care constă în:

(22) Situaţia lui Socrate de a fi cârn.

Întrucât α o conţine pe (22), iar (22) o implică pe (21), α o implică pe (21). Prin urmare, nu este doar adevărat, ci în mod necesar adevărat, că (21) este adevărată-în-α. Cu alte cuvinte, este adevărat în orice lume că (21) este adevărată-în-α. (21) poate fi, şi, fără îndoială, este falsă într-o oarecare lume *W*; în acea lume *W*, totuşi, judecata că (21) este adevărată-în-α este adevărată. Adevărul trebuie, astfel, distins de adevărul-în-α. Cel dintâi este o proprietate pe care (21) (şi orice altă judecată contingentă) o are în unele lumi şi care-i lipseşte în alte lumi; cel de-al doilea este o proprietate pe care o judecată o are în orice lume dacă o are în cel puţin una. Într-adevăr, pentru orice judecată *p* şi lume *W*, dacă se găseşte o lume în care *p* să fie

adevărată-în-*W*, atunci *p* este adevărată-în-*W* în orice lume. Judecățile de forma *p este adevărată-în-*α și *p este adevărată-în-W* sunt non-contingente, adică sau în mod necesar adevărate, sau în mod necesar false.

Orice lume posibilă conține, deci, orice altă lume posibilă într-un dublu sens. În primul rând, după cum am văzut, orice lume *W* există în orice lume *W'* prin faptul că dacă *W'* ar fi fost actuală, *W* ar fi existat. Iar, în al doilea rând, pentru orice lumi posibile *W* și *W'* și orice stare de lucruri *S*, dacă *W* o conține pe *S*, atunci *W'* conține starea de lucruri care constă în situația lui *W* de a o conține pe *S*. În același fel, orice carte conține orice altă carte în acest sens: dacă *B* este cartea despre o lume oarecare, atunci, pentru orice carte *B'* și judecată *p*, dacă *p* este membru al lui *B*, atunci *B'* conține informația că *p* este este membru al lui *B*. Deci, în acest mod, orice carte conține întreaga bibliotecă, sau cel puțin un fișier detaliat și foarte analitic.

8. *Adevăr necesar și proprietăți esențiale*

O judecată este, desigur, în mod necesar adevărată dacă este adevărată în orice lume posibilă. Dar avem *mai multe* opțiuni îndeajuns de plauzibile cu privire la ceea ce înseamnă că un obiect *x* are o proprietate *P* în mod esențial. Socrate o are pe *P* în mod esențial dacă și numai dacă:

(23) Socrate o are pe *P* în orice lume

sau

(24) Socrate o are pe *P* și o are în orice lume în care există el,

sau

(25) Socrate o are pe *P* și nu se găsește nici o lume în care Socrate să aibă complementara $\overline{P}$ a lui *P*.

În ce raporturi se află toate acestea? Problema depinde în mod esențial de faptul că sunt (sau posibil sunt) obiecte care să aibă proprietăți dar care să nu existe. Am putea presupune, de exemplu, că Santa Claus, în pofida eșecului său de a exista, are

într-adevăr proprietăţi cum ar fi acelea de a fi rotund şi vesel şi în mod favorabil deschis către copiii bine crescuţi; el are aceste proprietăţi în α, lumea actuală. Pe de altă parte, am putea-o lua în sensul că (un lucru are proprietăţi într-o lume *W* numai dacă el există în *W*.) Eu voi adopta acest ultim punct de vedere, dar amân argumentarea în favoarea lui până în Capitolele VII şi VIII. Aici îl voi lua pur şi simplu ca de la sine înţeles.

Dar dată fiind această asumpţie, vedem că (23) nu caracterizează în mod adecvat situaţia lui Socrate de a o avea pe *P* în mod esenţial. Pentru că, în mod cert, Socrate este o fiinţă contingentă care nu există în orice lume. Deci, nu se găseşte nici o proprietate — nici măcar autoidentitatea — pe care el s-o aibă în orice lume; (23) implică, deci, că Socrate n-are nici un fel de proprietăţi esenţiale. Într-un mod mai general, (23) implică faptul că numai fiinţele necesare au proprietăţi esenţiale. Deci, (23) este inacceptabilă. (24) şi (25), pe de altă parte, caracterizează în mod echivalent şi precis ideea de atribuire esenţială. Pentru că Socrate o are pe *P* în orice lume în care el există, atunci nu se găseşte nici o lume în care el să aibă complementara lui *P*. Şi dacă, invers, nu se găseşte nici o lume în care Socrate să aibă complementara lui *P*, atunci (admiţând că pentru orice proprietate *P* şi lume *W* în care există Socrate, Socrate o are pe *P* în *W* sau, încă şi pe *P* în *W*) orice lume în care există el este o lume în care el o are pe *P*. Desigur, (24) şi (25) se deosebesc dacă presupunem că Socrate are proprietăţi în lumi în care el nu există; pentru că atunci el ar putea-o avea pe *P* în orice lume în care el există, dar ar avea-o pe $\bar{P}$ într-o lume în care el nu există.

9. *Câteva pretinse principii*

A. IDENTITATEA *DE RE* ŞI *DE DICTO*

Date fiind remarcile de mai sus, este uşor de observat că încărcătura unei aserţiuni *de dicto* de genul:

(26) Posibil ceva este roşu

constă în faptul că judecata *ceva este roșu* este adevărată în cel puțin o lume posibilă. Pe de altă parte, o aserțiune de genul:

(27) Ceva este posibil prim

este o aserțiune *de re* care transmite informația că există cel puțin un obiect — posibil numărul 2 — care are proprietatea de a fi prim în cel puțin o lume posibilă. O judecată de genul:

(28) În mod necesar, orice lucru este identic cu el însuși,

sau

(28) $| \ (x)x = x$,

spune că judecata *orice lucru este identic cu el însuși* (*self-identical*) este adevărată în orice lume posibilă;

(29) Orice lucru este în mod necesar identic cu el însuși

sau (convenind ca „$| \ x = x$" să reprezinte proprietatea de a fi în mod esențial auto-identic)

(29) $(x)| \ x = x$,

pe de altă parte, este aserțiunea *de re* că orice obiect are proprietatea exprimată de „$| \ x = x$" — proprietatea pe care o are un lucru dacă și numai dacă el are proprietatea auto-identității în orice lume în care există el. (29) a fost uneori privită cu suspiciune[10] deoarece s-a crezut că ea implică ceva de genul:

(30) În mod necesar, cel mai înalt om din Boston = cel mai înalt om din Boston,

care este o judecată în mod discutabil falsă, deoarece judecata căreia îi atribuie necesitatea în mod discutabil implică faptul că se găsește vreun om în Boston. Acest lucru este, însă, incorect pentru (29), care spune doar că orice obiect, inclusiv cel mai înalt om din Boston, are proprietatea de a fi auto-identic în orice lume în care există el. În această interpretare, (29) nu implică nimic de genul *de dicto*, cum ar fi (30).

B. FORMULA LUI BURIDAN

Jean Buridan remarca odată că:

(31) Posibil orice lucru este *F*

în general nu implică

(32) Orice lucru este posibil *F*.

Adică, el o respingea pe:

(33) În mod necesar, dacă posibil orice lucru este *F* atunci orice lucru este posibil *F*.

Contraexemplul său este următorul. Dumnezeu n-avea nevoie să creeze nimic; deci, este posibil că:

(34) Orice lucru este identic cu Dumnezeu.

Din aceasta nu rezultă, spune el, că orice lucru este posibil identic cu Dumnezeu. De exemplu, tu şi eu nu suntem. Se poate formula un contraexemplu mai puţin dramatic recurgând la contrapusa lui (33):

(35) În mod necesar (dacă ceva este în mod necesar *F*, atunci în mod necesar ceva este *F*)

sau, în măsura în care am putea-o formula mai clar (admiţând că „$\Box Fx$“ exprimă proprietatea de a fi în mod esenţial *F*),

(35) $\Box((Ex)\Box Fx \supset \Box(Ex)Fx)$.

Este cât se poate de clar că Socrate are proprietatea de a fi în mod esenţial identic cu Socrate; deci, ceva are proprietatea. Pe de altă parte, sunt lumi în care Socrate nu există, astfel încât judecata *Ceva este identic cu Socrate* nu este în mod necesar adevărată.

Putem, de asemenea, observa că conversa lui (33) şi (35)

(36) $\Box(\Box(Ex)Fx \supset (Ex)\Box Fx)$

este falsă. Evident, este necesar să existe cel puţin o judecată în mod contingent adevărată. Nu se găseşte însă nici un obiect care să aibă în mod esenţial proprietatea de a fi judecată în mod

contingent adevărată; pentru că orice asemenea judecată ar avea proprietatea de a fi adevărată în orice lume posibilă (dat fiind faptul că orice judecată există în orice lume) şi, astfel, ar fi mai curând în mod necesar decât în mod contingent adevărată. Se pot da numeroase alte exemple.

C. FORMULA LUI BARCAN

Judecata exprimată de formula lui Barcan[11]

(37) $(x)\Box Fx \supset \Box(x)Fx$

se observă imediat că este falsă sau, în orice caz, că nu este în mod necesar adevărată. Fără îndoială, nu se găseşte nici o lume posibilă *W** în care să nu existe nici un obiect material — o lume în care singurele obiecte existente să fie lucruri cum ar fi judecăţile, proprietăţile, mulţimile, numerele şi Dumnezeu. Într-un asemenea caz, un lucru ca, de exemplu, o mulţime, este, desigur, un obiect nematerial. În afară de aceasta, o mulţime este în mod esenţial nematerială pentru că, fără îndoială, nici o mulţime n-ar putea fi obiect material. Este, deci, adevărat că:

(38) Orice mulţime este în mod esenţial nematerială.

Aceasta nu este pur şi simplu o caracteristică accidentală a lumii noastre; (38) este în mod necesar adevărată, adevărată în orice lume. Prin urmare, ea este adevărată şi în această lume *W** despre care discutăm acum. Şi, desigur, mulţimile nu sunt unice în această privinţă; acelaşi lucru este valabil pentru proprietăţi, judecăţi, numere şi Dumnezeu. Prin urmare,

(38') Orice este în mod esenţial nematerial

este, de asemenea, adevărată în *W**. Dar:

(39) În mod necesar, orice lucru este obiect nematerial

este falsă în *W**, datorită posibilităţii unor lumi de genul lui α în care să existe obiecte materiale.

Din grupul pretinselor principii pe care le analizăm acum, doar

(40) $\Box(x)Fx \supset (x)\Box Fx$

are meritul de a fi adevărată. Pentru că, să presupunem că antecedentul său este adevărat; şi fie x orice obiect — adică orice obiect existent în mod actual — şi W orice lume în care există x. *Totul este F* este în mod necesar adevărată şi, prin urmare, adevărată în W. Deci, x are proprietatea de a fi F în W. Prin urmare, x are această proprietate în orice lume în care el există, adică x o are în mod esenţial.

Desigur, acest argument depinde de caracterizarea pe care o dăm noi atribuirii esenţiale:

(41) x o are pe P în mod esenţial dacă şi numai dacă x o are pe P în orice lume în care există el.

Dacă, în schimb, am accepta-o pe:

(42) x o are pe P în mod esenţial dacă şi numai dacă x o are pe P în orice lume posibilă,

atunci, o proprietate cum ar fi existenţa (concedând *pace* Kant, că existenţa este o proprietate) ar constitui un contraexemplu la (40)[12]. Pentru că

(43) Orice lucru există

este, desigur, adevărată în orice lume posibilă; dar multe obiecte nu există în orice lume posibilă. Deci,

(44) Orice lucru există în mod esenţial

este falsă dacă o acceptăm pe (42). Proprietăţi ca *auto-identitatea* şi *a fi necăsătorit dacă este burlac* ar constitui, de asemenea, contraexemple la (40), dată fiind (42), dacă presupunem, aşa cum şi facem în realitate, că un obiect n-are nici un fel de proprietăţi într-o lume în care el nu există; pentru că în timp ce este în mod necesar adevărat că orice lucru are auto-identitate, aceia dintre noi care nu agreează statutul rezervat fiinţelor necesare nu vor avea această proprietate în mod esenţial prin acceptarea lui (42). Acest lucru poate fi considerat ca cel mai bun motiv pentru a o respinge pe (42). Dar (44) este adevărată dată fiind mai marea plauzibilitate a lui (41).

10. Care proprietăţi sunt esenţiale pentru Socrate?

Un obiect *x* are proprietatea *P* în mod esenţial, deci, dacă şi numai dacă *x* o are pe *P* în orice lume în care există *x*, sau, în mod echivalent (dat fiind faptul că obiectele n-au nici un fel de proprietăţi în lumile în care ele nu există), dacă şi numai dacă nu este nici o lume în care *x* să aibă complementara lui *P*. Dar ce feluri de proprietăţi au într-adevăr lucrurile în mod esenţial? Care dintre proprietăţile lui Socrate, de exemplu, sunt esenţiale pentru Socrate? Să considerăm, mai întâi, proprietăţi cum ar fi *auto-identitatea, a fi colorat dacă este roşu, a fi ceva sau altceva* sau *a fi număr prim sau altceva.* Evident, orice obiect are aceste proprietăţi şi le are în orice lume în care el există. Să numim proprietăţile de acest fel *în mod trivial esenţiale.* Printre ele va figura proprietatea existenţei — dacă, încă o dată, vom concede pentru moment că existenţa este o proprietate. Este cât se poate de clar că orice obiect există în orice lume în care el există; deci, orice lucru are în mod esenţial proprietatea de a exista. Nu trebuie să ne speriem de aşa ceva. Orice lucru are existenţa în mod esenţial; dar numai unele lucruri — proprietăţile, judecăţile, numerele, Dumnezeu, poate — au *existenţa necesară,* proprietatea pe care un obiect o are dacă el există în orice lume posibilă.

Deci, obiectele au proprietăţi în mod trivial esenţiale. Dar poate că acest adevăr este oarecum lipsit de strălucire; se găsesc oare obiecte şi proprietăţi care să nu fie în mod trivial esenţiale, astfel încât asemenea obiecte să aibă în mod esenţial asemenea proprietăţi? Cu siguranţă; numărul 12 are în mod esenţial proprietăţile de *a fi întreg, a fi număr* şi *a fi număr îmbelşugat* (*abundant*); Socrate n-are nici una din aceste proprietăţi şi, *a fortiori,* n-o are pe nici una în mod esenţial. Se găsesc oare proprietăţi pe care unele lucruri să le aibă în mod esenţial iar altele să le aibă, dar în mod accidental? Se găsesc, într-adevăr; *a fi non-verde* este o proprietate pe care 7 o are în mod esenţial, iar Taj Mahal o are în mod accidental. *A fi prim* este o proprietate esenţială pentru 7; dar ea este accidentală pentru

Domnişoara Prudence Allworthy, directoarea Şcolii de Fete Regina Victoria.

Dar poate că aceste proprietăţi imaginare, inventate — disjunctive sau negative cum sunt — au o aromă specifică. Ce s-ar putea spune despre Socrate şi proprietăţi ca, de exemplu, *a fi filosof, atenian, dascăl al lui Platon?* Ce s-ar putea spune despre *a fi fost născut în 470 î.H., a fi trăit 70 de ani* şi *a fi fost executat de către atenieni pentru acuzaţia de corupere a tineretului?* Sunt oare unele dintre aceste proprietăţi banale ale lui Socrate esenţiale pentru el? Aş crede că nu. Sigur că Socrate s-ar fi putut naşte cu 10 ani mai târziu. Sigur că el ar fi putut trăi în Macedonia, să zicem, în loc de Atena. Şi sigur că el ar fi putut rămâne la cioplitul pietrei, ar fi putut evita filosofia, n-ar fi corupt nici un tânăr şi, astfel, ar fi scăpat de mânia atenienilor. Nici una dintre aceste proprietăţi nu este esenţială pentru el. Dar ce s-ar putea spune despre disjuncţia lor? Fără îndoială că lui Socrate i-ar fi putut lipsi *oricare* dintre aceste proprietăţi; dar i-ar fi putut oare lipsi toate? Cred că i-ar fi putut, aşa cum am susţinut în altă parte[13]; nu voi repeta acele argumente aici.

Socrate are, deci, astfel de proprietăţi în mod trivial esenţiale cum sunt *proprietatea de a avea unele proprietăţi* şi *proprietatea de a fi necăsătorit dacă este burlac.* El are, de asemenea, în mod esenţial unele proprietăţi pe care nu le are orice lucru: *a fi non-număr* şi *a fi posibil conştient,* care sunt doar două exemple. Acestea sunt proprietăţi pe care el le are în comun cu celelalte persoane. Se găsesc oare proprietăţi pe care el să le aibă în mod esenţial şi pe care să le aibă în comun cu unele persoane, dar nu cu toate celelalte persoane? Desigur. *A fi Socrate* sau *a fi identic cu Socrate* sunt esenţiale pentru Socrate; nu se găseşte nici o lume în care să existe Socrate dar să nu aibă proprietatea de a fi Socrate, proprietatea de a fi identic cu Socrate. (Desigur, proprietatea de a fi numit „Socrate“ nu este esenţială pentru Socrate; sunt lumi în care el este numit „Platon“ sau „Spiro Agnew“ şi lumi în care el n-are nici un fel de nume. Proprietatea de *a fi Socrate* nu trebuie confundată cu proprietatea de *a fi numit „Socrate“.*) *A fi Socrate* este, deci, o proprietate esenţială pentru Socrate; *a fi Socrate sau Platon* este o

proprietate esențială pentru Socrate și pe care el o are în comun cu Platon. Această proprietate o are în mod esențial orice lucru care o are. *A fi Socrate sau grec*, pe de altă parte, este o proprietate pe care Socrate o are în comun cu multe alte persoane și pe care numai el o are în mod esențial.

11. Proprietăți mundan-indexate

Să considerăm încă o dată proprietatea de a fi cârn. Aceasta este o proprietate pe care Socrate o are și o are în mod accidental; se găsesc lumi posibile în care el are complementara ei. Fie *W** orice asemenea lume. În *W** Socrate n-are proprietatea de a fi cârn. Totuși, el are *proprietatea de a fi cârn* în α în acea lume. Dar ce fel de proprietate este *aceasta? A fi cârn în* α este o proprietate de care se bucură un obiect *x* într-o lume *W* dacă și numai dacă (1) *x* există în *W* și (2) dacă *W* ar fi fost actuală, α ar fi conținut proprietatea lui *x* de a fi cârn. În mod alternativ, *x* are proprietatea de *a fi cârn în* α, într-o lume *W*, dacă și numai dacă *x* există în *W*, iar în *W* α conține starea de lucruri ce constă în situația lui *x* de a fi cârn — adică dacă și numai dacă *x* există în *W* și *W* conține situația lui α de *a conține situația lui Socrate de a fi cârn.* Într-un mod mai general,

(45) Acolo unde *P* este o proprietate și *W* o lume, *x* are proprietatea de *a o avea pe P în W* într-o lume *W** dacă și numai dacă *x* există în *W** și *W** conține situația lui *W* de *a conține situația lui x de a o avea pe P.*

Desigur, *W** conține situația lui *x* de a o avea pe *P* în *W* dacă și numai dacă este imposibil în *W** ca *W* să se realizeze și *x* să nu o aibă pe *P*. Dar, după cum am văzut deja mai sus, ceea ce este imposibil nu variază de la o lume la alta; dacă o stare de lucruri este imposibilă în cel puțin o lume, atunci ea este imposibilă în orice lume. În consecință, dacă *W* conține situația lui *x* de *a o avea pe P* în cel puțin o lume, atunci *W* conține acea stare de lucruri în orice lume. Prin urmare, putem face o mică, dar satisfăcătoare simplificare în (45):

(46) Acolo unde *P* este o proprietate şi *W* este o lume, un obiect *x* are proprietatea de *a o avea pe P în W* într-o lume *W** dacă şi numai dacă *x* există în *W** şi *W* conţine situaţia lui *x* de *a o avea pe P*.

A fi cârn în α este o proprietate *mundan-indexată* (*world-indexed*). Am putea caracteriza această noţiune în felul următor:

(47) O proprietate *P* este *mundan-indexată* dacă şi numai dacă
(1) se găsesc o proprietate *Q* şi o lume *W* astfel încât, pentru orice obiect *x* şi lume *W**, *x* o are pe *P* în *W** dacă şi numai dacă *x* există în *W** şi *W* conţine situaţia lui *x* de a o avea pe *Q*,
sau
(2) *P* este complementara unei proprietăţi mundan-indexate.

Trebuie să remarcăm că complementara unei proprietăţi mundan-indexate cum este, de exemplu, *a fi cârn în W* nu este totuna cu proprietatea de *a fi non-cârn în W*. Aceasta din urmă este o proprietate pe care un obiect *x* o are dacă el există în *W* şi este non-cârn în ea. Astfel, dacă *W** este o lume în care Socrate nu există, atunci Socrate este lipsit atât de proprietatea de a fi cârn în *W**, cât şi de proprietatea de a fi non-cârn în *W**; el are, cu toate acestea, complementarele ambelor proprietăţi în discuţie.

Este uşor de observat că *a fi cârn în* α este esenţială pentru Socrate. Pentru că el are această proprietate într-o lume *W** dacă şi numai dacă el există în *W** şi în acea lume α conţine situaţia lui *Socrate de a fi cârn*. Dar α conţine într-adevăr situaţia lui *Socrate de a fi cârn;* deci, ea o conţine în orice lume; deci, Socrate are proprietatea de *a fi cârn în* α în orice lume în care există el, adică, o are în mod esenţial. Şi, desigur, acelaşi lucru este valabil pentru orice altă proprietate mundan-indexată pe care o are el. Dar pentru orice lume *W* şi proprietate *P*, Socrate sau o are pe *P* în *W*, sau n-o are, caz în care el are complementara proprietăţii mundan-indexate de *a o avea pe P în*

W. Prin urmare, pentru orice proprietate mundan indexată *Q*, Socrate sau o are pe *Q* în mod esenţial, sau are complementara ei în mod esenţial. Şi, desigur, acelaşi lucru va fi valabil şi pentru *existenţă;* Socrate are în mod esenţial proprietatea de a exista în α. Într-adevăr, orice lucru[14] are această proprietate în mod esenţial. Dar sunt, fără îndoială, lumi în care judecata *orice lucru există în* α este falsă; aşa stau lucrurile, în orice caz, dacă ar fi putut fi mai multe lucruri decât sunt de fapt. Astfel, în timp ce orice lucru are această proprietate în mod esenţial, faptul că orice lucru o are nu este un adevăr necesar.

Cu siguranţă că unii pot crede că însăşi ideea de proprietate, cum ar fi aceea de *a fi cârn în* α, este tulbure, perversă, absurdă sau, măcar, susceptibilă de abuz. Astfel, după cum scrie Domnişoara Marcus:

> Aici este nevoie de precauţie. Când precizăm cum parafrazăm, sperăm să evităm câteva încurcături. Plantinga, de exemplu, a întărit cu mai multe argumente afirmaţia că a fi cârn în *W* este o proprietate pe care Socrate o are în toate lumile posibile care-l conţin şi este, de aceea, esenţială. Trebuie oare să presupunem că „Socrate este cârn în *W*“, la fel ca şi „Socrate s-a născut la Atena“, este una dintre acele proprietăţi obişnuite cărora le asociem simboluri propoziţionale din logica modală cuantificată aşa cum am interpretat-o noi, că în domeniul interpretării noastre sunt locuri, dintre care unul este Atena, iar celelalte lumea, care ar pune-o pe *W* în domeniul lui *W*[15].

Ca precauţie, aceste cuvinte sunt la obiect. Dar nu trebuie să ne lăsăm înşelaţi de terminologia noastră pentru a presupune că o lume posibilă este un loc, precum Wyoming, astfel încât *a fi cârn în W* să se asemene cu *a fi înşelat în Chicago.* O lume posibilă este o stare de lucruri, nu un loc; şi este departe de mine intenţia de a susţine altceva. O dată precizate aceste lucruri, însă, unde se află în mod exact (sau chiar şi numai aproximativ) încurcătura? Socrate are proprietatea de a fi cârn în *W*, unde *W* este o lume posibilă, dacă şi numai dacă *W* conţine

situaţia lui *Socrate de a fi cârn*. Dacă *W* este o lume în care Socrate are proprietatea de a fi cârn, atunci este destul de clar că Socrate are proprietatea de *a fi cârn în W*. Nu este uşor de observat că această proprietate merită multă atenţie pentru a o sfida şi a o dispreţui.

Marcus continuă: „Tot ceea ce ar putea semnifica nostima propoziţie (*P*) a lui Plantinga este că... valoarea sa de adevăr este *T* în *W* şi, prin urmare, aceeaşi trebuie să fie şi valoarea atribuită lui $\Diamond P$". Nu reuşesc să-mi dau seama la care propoziţie nostimă a mea se referă Marcus atunci când vorbeşte despre „*P*". O posibilitate ar fi, poate, aceasta: *P* înseamnă „Socrate este cârn"; iar aserţiunea că Socrate este cârn în *W* „semnifică" („*comes to*") adevărul că, întrucât lui *P* trebuie să i se atribuie adevărul în *W*, $\Diamond P$ este în realitate adevărată. Aceasta sugerează că judecăţile:

(48) *Socrate este cârn* este adevărată în *W* (pentru o *W* specială)

şi

(49) Posibil Socrate este cârn

semnifică acelaşi lucru sau sunt echivalente. Dar, de fapt, nu sunt. Sunt lumi *W* în care este fals că Socrate este cârn; fie *W* oricare lume de acest fel. Atunci, (48) va fi falsă, iar (49) va fi adevărată. *A fi adevărat în W* (pentru o *W* specială) implică[16], dar nu este implicată de, *a fi posibil adevărat*. În acelaşi fel, proprietatea de a fi cârn în *W* nu trebuie confundată cu proprietatea de a fi posibil cârn (o proprietate pe care Socrate de asemenea o are în mod esenţial); pentru că, dacă *W* este α, atunci, în timp ce Raquel Welch o are pe cea din urmă, ea este lipsită de cea dintâi.

12. Ar fi putut fi Socrate aligator?

Depinde. Am putea crede despre un aligator că este un complex care constă, în mod tipic, dintr-un corp mare şi puternic, animat de o minte neimpresionantă, cu o dispoziţie dez-

gustătoare. Dacă procedăm în acest fel, vom spune oare că orice complex minte-aligator-corp este aligator, sau trebuie ca mintea să fie de un fel special, relativ redusă? Dacă prima alternativă este corectă, atunci cred că Socrate ar fi putut fi aligator; pentru că eu cred că el ar fi putut avea corp de aligator. El ar fi putut, cel puţin, avea corp de aligator în decursul unei părţi a carierei sale. Noi nu întâmpinăm nici o dificultate în înţelegerea poveştii lui Kafka despre un om care, trezindu-se într-o dimineaţă, descoperă că are corp de vierme; şi, de fapt, starea de lucruri descrisă este pe deplin posibilă. În acelaşi fel, este posibil ca eu să mă trezesc într-o dimineaţă şi să descopăr (spre marea mea mâhnire) că corpul meu a fost transformat într-un corp de aligator. Prin urmare, Socrate ar fi putut avea corp de aligator; dacă acest lucru este suficient pentru ca el să fi fost aligator, atunci Socrate ar fi putut fi aligator. (Dacă el ar fi putut avea corp de aligator *tot timpul* — de-a lungul întregii perioade de timp în care ar fi avut corp de om — este, desigur, o altă problemă; dar şi în acest caz sunt înclinat să cred că ar fi putut să-l aibă.)

Pe de altă parte, am putea susţine, cu Descartes, că un aligator este un *obiect material* de un fel oarecare — poate chiar o maşină complicată, făcută din carne şi oase. Să presupunem, deci, că ştim ce este un aligator; ar fi putut fi Socrate aşa ceva? Descartes are un argument celebru pentru concluzia că el nu este un obiect material:

> Precis vorbind, eu sunt, deci, numai un lucru care gândeşte, adică o minte (*mens sive animus*), intelect sau raţiune — termeni ale căror semnificaţii îmi erau necunoscute înainte. Sunt, oricum, un lucru real şi în mod real existent; dar ce fel de lucru? Răspunsul a fost, un lucru care gândeşte. Se ridică acum problema: sunt eu ceva mai mult? Îmi voi stimula imaginaţia pentru a descoperi dacă nu sunt ceva mai mult decât o fiinţă gânditoare. Este clar acum că eu nu sunt doar o asamblare de membre numită corpul omenesc; nu sunt un aer fin şi pătrunzător difuzat prin toate aceste membre, sau un vânt, sau o flacără, sau un vapor, sau o respiraţie, sau orice altce-

va dintre toate lucrurile pe care mi le pot imagina; pentru că am presupus că nimic din toate acestea n-ar exista şi, fără a-mi schimba presupunerea, găsesc că încă sunt sigur de existenţa mea[17].

Cum să interpretăm acest argument? Cred că Descartes intenţionează să raţioneze după cum urmează: în prezent este posibil atât ca eu să exist, cât şi să nu existe nici un obiect material, adică,

(50) Posibil eu exist şi nu există nici un fel de obiecte materiale.

Dar, dacă lucrurile stau aşa, atunci

(51) Eu nu sunt obiect material.

Dar este oare adevărată premisa acestui argument? Eu cred că *este* adevărată, deşi nu voi demonstra aici această afirmaţie. Judecata că nu se găsesc nici un fel de obiecte materiale nu implică, după părerea mea, că eu nu exist. În afară de aceasta, Descartes ar fi putut folosi aici o premisă mai slabă:

(50') Posibil eu exist şi nici un obiect material nu este corpul meu.

Dar chiar dacă aceste premise sunt adevărate, argumentul este în cel mai bun caz mult prea neexplicit. Am putea, de asemenea, argumenta de la:

(52) Posibil eu exist şi nu există nici un cumnat

la:

(53) Eu nu sunt cumnat.

Ceea ce decurge din (50) nu este (51), ci numai posibilitatea sa:

(54) Posibil eu nu sunt obiect material.

Prin urmare, ceea ce arată argumentul este că, în cel mai bun caz, chiar dacă fiinţele umane sunt în realitate obiecte fizice, ele sunt astfel doar în mod contingent. Dar din (50) şi (50')

rezultă altceva interesant; rezultă că sunt lumi în care eu exist şi nu numai că nu *sunt* corp, ci şi că nu *am* corp. Prin urmare, *a fi întrupat* nu este o proprietate esenţială a persoanelor umane. Aici am putea fi înclinaţi să obiectăm că

(55) Toate persoanele umane au corpuri

este în mod necesar adevărată. Poate că da, poate că nu; dar nici într-un caz, nici în celălalt, nu rezultă că persoanele umane au în mod esenţial corp. Ceea ce rezultă este numai că, dacă n-au, atunci *a fi persoană umană* nu este o proprietate esenţială pentru persoanele umane, exact la fel cum *a fi cumnat* nu este esenţială pentru cei care sunt cumnaţi. Proprietatea de a fi persoană umană (ca opusă celei de a fi persoană divină sau persoană angelică sau persoană *simpliciter*) poate implica posesia unui corp; ea poate însemna că tot ceea ce, într-o lume dată, are proprietatea de a fi persoană umană are corp în acea lume. De aici nu rezultă că Socrate, care este în realitate persoană umană, are proprietatea de a avea corp în orice lume pe care o onorează.

Aşa cum se prezintă, deci, argumentul lui Descartes nu stabileşte că el nu este corp sau obiect material. Dar poate că noi putem completa unele goluri. Să presupunem, înainte de toate, că eu sunt obiect material — că sunt identic cu un oarecare obiect material. Care obiect anume sunt eu? Cu care astfel de obiect sunt eu identic? Răspunsul pare clar: eu sunt obiectul la care mă refer ca la „corpul meu". Astfel, dacă se găseşte cumva vreun obiect material cu care eu să fiu identic, eu sunt identic cu corpul meu (pe care, pentru comoditatea referinţei, îl voi numi „B"). Dar:

(56) Este posibil ca eu să exist într-un moment în care B nu există.

Pentru că, în mod cert, pare posibil ca eu să dobândesc un corp nou — fie prin schimbarea corpurilor între mine şi altcineva, fie prin a înlocui complet sau bucată cu bucată corpul B cu un alt corp — poate unul făcut dintr-un material sintetic sau mai durabil. Dar atunci, evident, este posibil să dobândesc un

corp nou și să continui să exist chiar și după ce B este distrus. Prin urmare, există un moment *t* în care este posibil ca eu să exist, iar B nu. Cu alte cuvinte, se găsește o lume posibilă *W*, astfel încât în *W* eu să exist în momentul *t*, iar B să nu existe în momentul *t*. Deci, eu am proprietatea că *exist în momentul t în W*; lui B îi lipsește această proprietate. Prin indiscernabilitatea identicilor rezultă, deci, că eu nu sunt identic cu B. Dar atunci, în mod cert, nu se găsește nici un obiect material cu care eu să fiu identic.

Este și un alt mod de a ameliora argumentul lui Descartes. G. H. von Wright sugerează următorul principiu:

> Dacă o proprietate poate fi în mod semnificativ predicată despre indivizii unui anumit univers de discurs, atunci fie proprietatea este în mod necesar prezentă în unii indivizi sau în toți indivizii și în mod necesar absentă în ceilalți, fie proprietatea este posibil, dar nu în mod necesar (adică, în mod contingent), prezentă în unii indivizi sau în toți indivizii și posibil, dar nu în mod necesar (în mod contingent), absentă în restul indivizilor[18].

Am putea reformula și comprima acest principiu în felul următor:

(57) Orice proprietate *P* avută în mod esențial de către orice lucru este avută în mod esențial de către orice lucru care o are.

Este oare adevărată (57)? Am văzut deja că nu este; *a fi prim, a fi Socrate sau grec* constituie contraexemple. Totuși, principiul ar putea fi valabil pentru o mare paletă de proprietăți „naturale“; și este plauzibil să presupunem că el este valabil pentru proprietatea de a fi obiect material, ca și pentru complementara acestei proprietăți. Mi se pare imposibil să se găsească un obiect care în unele lumi posibile să fie obiect material, iar în altele să nu fie. Cu alte cuvinte, acolo unde „*M*“ numește proprietatea de a fi obiect material, iar „$\bar{M}$“ numește complementara sa,

(58) Orice lucru care o are pe M sau pe $\bar{M}$, o are pe M în mod esențial sau o are pe $\bar{M}$ în mod esențial.

Şi, înarmaţi cu acest principiu, putem şlefui argumentul lui Descartes. Pentru că dacă eu nu sunt în mod esenţial obiect material, atunci, prin (58), nu sunt nicidecum obiect material.

Dacă, deci, aceste argumente sunt sănătoase (*sound*), atunci Descartes a avut dreptate când a susţinut că el (la fel ca şi noi ceilalţi) nu este obiect material. Dar putem merge mai departe. Dacă nu am proprietatea de a fi obiect material, atunci, printr-o altă aplicaţie a lui (58), rezultă că am complementara sa în mod esenţial. Prin urmare, Descartes a procedat corect; el este un obiect nematerial şi, într-adevăr, este un asemenea obiect în orice lume în care există el. Date fiind (50) sau (50') sau (56), ceea ce stabileşte argumentul lui Descartes este faptul că persoanele umane sunt în mod esenţial nemateriale. În consecinţă, Socrate ar fi putut fi aligator numai dacă este posibil ca cineva să fie şi aligator şi nematerial.

NOTE

1 În „Events and Propositions", în *Nous*, 4 (1970), pp. 15–24 şi „States of Affairs Again", în *Nous*, 5 (1971), p. 179.

2 Desigur, dacă judecăţile *sunt* stări de lucruri, acestea n-ar fi o extensiune.

3 Aici, puteţi crede că „Problem of Transworld Identity" îşi ridică urâtul său cap. Voi discuta această pretinsă problemă în Capitolul VI.

4 David Lewis („Anselm and Actuality", în *Nous*, 4 (1970), pp. 186–187) oferă un argument diferit pentru această concluzie. Nu sunt sigur că înţeleg argumentul său; în orice caz, se pare că el depinde de punctul de vedere după care orice obiect există în doar o lume posibilă. A se vedea mai jos, Capitolul VI, Secţiunile 5-7.

5 „Anselm and Actuality", în *Nous*, 4 (1970), p. 185.

6 A se vedea, de exemplu, Saul Kripke, „Some Semantical Considerations on Modal Logic", în *Acta Philosophica Fennica*, 16 (1963). Retipărit în *Reference and Modality*, ed. L. Linsky, Oxford: Oxford University Press, (1971), p. 64.

7 *Loc. cit.*

8 Şi probabil o judecată falsă; deci, ceea ce ne arată argumentul, dacă este reuşit, este că (13) nu este nicidecum necesară.

9 Acest argument depinde de definiţia mea a lumii posibile ca stare de lucruri maximală care este *în fapt* posibilă — posibilă cu privire la lumea

actuală. Ne-am putea gândi să extindem numărul membrilor clasei lumilor posibile prin adoptarea următoarei definiţii recursive a *lumilor posibile:*

> O stare de lucruri maximală este o lume posibilă dacă sau este posibilă cu privire la lumea actuală, sau este posibilă cu privire la o lume posibilă oarecare.

Având-o în vedere pe (17), însă, este uşor de arătat că orice stare de lucruri maximală, care este o lume posibilă pe baza *acestei* definiţii, este şi o lume posibilă pe baza definiţiei date iniţial.

10 A se vedea, de exemplu, R. Chisholm, „Identity Through Possible Worlds: Some Questions“, în *Nous*, 1 (1967), p. 8.

11 Numită astfel pentru Ruth Barcan, acum Ruth Barcan Marcus, unul dintre pionierii logicii modale moderne. Ceea ce este în discuţie nu este, fireşte, dacă *formula* (37) este *validă;* este evident că în unele dezvoltări semantice ale logicii modale este, iar în altele nu este. Problema este dacă o anumită *judecată* — o judecată în mod firesc exprimată de (37) — este *adevărată*.

12 A se vedea S. Kripke, op. cit., p. 70.

13 „World and Essence“, în *Philosophical Review*, 79 (1970), pp. 466-473.

14 Reamintim asumpţia mea că nu se găsesc obiecte non-existente (deşi, în alte lumi, pot fi obiecte care să nu existe în α); în consecinţă, cuantificatorii pot avea ca domenii doar obiecte existente, acesta fiind singurul gen de obiecte care se găsesc.

15 „Essential Attribution“, în *Journal of Philosophy*, 68 (1971), p. 195.

16 Acolo unde o proprietate *P* implică o proprietate *Q* dacă nu este nici o lume în care să existe un obiect care s-o aibă pe *P*, dar să fie lipsit de *Q*.

17 Descartes, *Meditations*, Întâia meditaţie.

18 *An Essay in Modal Logic*, Amsterdam: North Holland Publishing Co., (1951), p. 27.

V

NECESITATEA NATURILOR

1. Caracterizarea preliminară a esenței

Până acum am văzut că proprietățile esențiale ale lui Socrate le includ pe cele care sunt în mod trivial esențiale, dar și atribute ca, de exemplu, *a fi non-număr*, *a fi posibil cârn*, *a fi cârn în* α și (poate mai mult cu titlul de probă) *a fi nematerial*. Putem oare merge mai departe? Are el oare și o *esență* sau *haecceitate* sau *natură individuală?* Și, oricum, ce fel de lucru ar fi în mod exact o esență? Ideea de plecare este aceasta: o esență a lui Socrate este o proprietate (sau un grup de proprietăți) pe care Socrate o (le) are în mod esențial și care îi aparțin(e) *numai* lui. Am putea spune că o esență a lui Socrate îl *individualizează* pe acesta; ea trebuie să fie o proprietate pe care nimic altceva n-o are. Dar acest lucru nu este suficient; pentru a fi o esență a lui Socrate, o proprietate trebuie să fie astfel încât nimic altceva să n-o *poată avea*. Astfel, am putea spune că:

(1) *E* este o esență a lui Socrate dacă și numai dacă *E* este esențială pentru Socrate și orice lucru diferit de el o are pe *E* (complementara lui *E*) în mod esențial.

Dar nici chiar această precizare nu este destul de puternică. Dacă *E* este o esență a lui Socrate, atunci, într-adevăr, nimic din ceea ce există *în fapt* și este diferit de el n-ar putea-o avea pe *E*; dar trebuie spus mai mult: trebuie să fie imposibil *să fi existat* un obiect diferit de Socrate care s-o fi avut pe *E*. Probabil, deci, vom dori să spunem că:

(2) *E* este o esență a lui Socrate dacă și numai dacă *E* este esențială pentru Socrate și nu se găsește nici o lume posibilă în care să existe un obiect diferit de Socrate care s-o aibă pe *E*.

Am putea dori să mergem și mai departe și să formulăm cerința:

(3) *E* este o esenţă a lui Socrate dacă şi numai dacă *E* este esenţială pentru Socrate şi în orice lume posibilă orice obiect diferit de el o are pe *E* în mod esenţial.

Dar (3) nu ne duce de fapt mai departe; o proprietate *P* este o esenţă a lui Socrate în sensul lui (2) dacă şi numai dacă *P* este de asemenea o esenţă a lui Socrate în sensul lui (3). Pentru a înţelege acest lucru, însă, trebuie mai întâi să pledăm în favoarea unui principiu care este important prin el însuşi:

(4) În mod necesar, pentru orice obiecte *x* şi *y*, dacă se găseşte o lume posibilă în care *x* şi *y* să fie diferite, atunci nu se găseşte nici o lume în care *x* să fie identic cu *y*.

Să presupunem pentru *reductio* că (4) este falsă; cu alte cuvinte, că se găseşte o lume posibilă *W* în care să existe obiectele *x* şi *y*, care sunt diferite (în *W*), dar identice într-o lume *W**. Desigur că în *W*x* are proprietatea de a fi identic cu *x*. În plus, nu se găseşte nici o lume posibilă cu privire la *W** în care *x* să aibă proprietatea de a fi *diferit* de *x*. Prin urmare, *x* are în *W** proprietatea de *a nu fi nicăieri x-diferit*. Dar, în acest caz, prin indiscernabilitatea identicilor, acelaşi lucru se poate spune şi despre *y*; adică, şi *y* are în *W** proprietatea de a nu fi nicăieri *x*-diferit. În *W**, deci, situaţia lui *y* de *a fi x-diferit* este o stare de lucruri imposibilă. Dar atunci, prin (19) din Capitolul IV, rezultă că situaţia lui *y* de *a fi x-diferit* este imposibilă cu privire la orice lume potrivită. În particular, situaţia lui *y* de a fi *x*-diferit este imposibilă cu privire la *W*; în *W*, deci (contrar supoziţiei noastre pentru *reductio*), este fals că *y* este diferit de *x*. Prin urmare, (4) este adevărată.

Acum este uşor de văzut că dacă *E* este o esenţă a lui Socrate în sensul lui (2), atunci *E* este o esenţă a lui Socrate şi în sensul lui (3). Să presupunem că *E* este esenţială pentru Socrate şi astfel încât, în orice lume posibilă, orice lucru diferit de Socrate o are pe $\bar{E}$. Trebuie să arătăm că în orice lume posibilă, orice lucru diferit de Socrate o are pe $\bar{E}$ în mod esenţial. Fie *W* orice lume şi *x* orice obiect din *W* care este diferit de Socrate; şi fie *W** orice lume în care *x* există. Trebuie să arătăm că *x* o are pe

E în W^*. Dar în W^*, orice lucru diferit de Socrate o are pe E. Ceea ce trebuie arătat, deci, este că în W^*, x este diferit de Socrate. Dar aceasta rezultă din (4) împreună cu supoziția noastră că x este diferit de Socrate în W^1.

Problema noastră este, prin urmare, dacă Socrate are o esență în sensul lui (2) — o proprietate care să fie esențială pentru el și astfel încât, în orice lume posibilă, orice obiect diferit de el să aibă complementara sa. Dar este evident că el are *realmente* o asemenea proprietate; *socrateitatea,* proprietatea de a fi Socrate sau de a fi identic cu Socrate este o astfel de proprietate. Pentru că, în mod sigur, socrateitatea este esențială pentru Socrate. Nu se găsește nici o lume în care să existe Socrate și să aibă complementara socrateității; nu se găsește nici o lume în care să existe Socrate și să fie diferit de Socrate. Dar, după cum este cât se poate de evident, socrateitatea este astfel încât, pentru orice lume W, tot ceea ce este diferit de Socrate are complementara sa. Este clar că nu se găsește nici o lume posibilă în care să existe un obiect care să fie diferit de Socrate dar să aibă proprietatea de a fi identic cu Socrate.

2. *Natura esenței*

Prin urmare, socrateitatea este o esență a lui Socrate. Dar mai sunt și altele. Fiecare dintre proprietățile mundan-indexate ale lui Socrate este, după cum am văzut, esențială pentru el. Fie acum P orice proprietate pe care o are el și numai el — de *a fi căsătorit cu Xantipa,* de exemplu, sau de *a fi cel mai scund filosof grec* sau de *a fi filosoful favorit al lui A.E. Taylor;* și să considerăm proprietatea mundan-indexată de *a-avea-P-în-*α. Cred că putem observa că această proprietate este o esență a lui Socrate. Ne este dat faptul că ea este esențială pentru el; ceea ce rămâne, deci, de arătat este că nu există nici o lume W în care să existe un obiect x care să fie diferit de Socrate dar să aibă proprietatea de *a-avea-P-în-*α. Dar să presupunem că se găsește o asemenea lume W. În W, x este diferit de Socrate. Prin (4) de mai sus, rezultă că x nu este nicăieri identic cu Socrate. Dar x *are P-în-*α; deci, x există în α și acolo este diferit

de Socrate. În α, deci, Socrate este diferit de *x*, dar amândoi o au pe *P* — contrar ipotezei noastre că în α *numai* Socrate o are pe *P*. Deci, *a-avea-P-în-*α este o esenţă a lui Socrate. Într-adevăr, pentru orice proprietate *P* şi lume *W*, dacă în *W* numai Socrate o are pe *P*, atunci *a-avea-P-în-W* este una dintre esenţele sale.

Prin urmare, o esenţă a lui Socrate este o proprietate pe care el o are în mod esenţial şi astfel încât nu se găseşte nici o lume în care să existe un obiect diferit de Socrate care s-o aibă. Aceasta sugerează că o esenţă *simpliciter* (ca ceva opus esenţei lui Socrate) poate fi caracterizată în felul următor:

(5) *E* este o *esenţă* dacă şi numai dacă se găseşte o lume *W* în care să existe un obiect *x* care (1) s-o aibă pe *E* în mod esenţial şi (2) să fie astfel încât să nu se găsească nici o lume *W** în care să existe un obiect diferit de *x* care s-o aibă pe *E*.

Dată fiind această concepţie despre esenţă, este uşor de înţeles că esenţa unui obiect implică orice proprietate esenţială pentru acel obiect. Pentru că, fie *E* o esenţă a lui Socrate, fie *P* o proprietate esenţială pentru el şi fie *W* orice lume în care *E* este instanţiată de un obiect oarecare *x*. Prin clauza (2) a lui (5), *x* este identic cu Socrate în *W*. Dar, în acest caz, *x* are, în *W*, orice proprietate pe care o are Socrate în *W*. Întrucât *P* este esenţială pentru Socrate, el o are în orice lume în care el există; prin urmare, el o are în *W*. Deci, *x* o are pe *P* în *W*. Deci, în nici o lume *W* nu se găseşte nici un obiect care s-o aibă pe *E* dar să fie lipsit de *P*; prin urmare, *E* o implică pe *P*.

Am remarcat că proprietăţile mundan-indexate ale lui Socrate sunt esenţiale pentru el. Am putea remarca în continuare că pentru orice lume *W*, sau Socrate există în *W*, sau Socrate nu există în *W*. Adică, pentru orice lume *W*, sau Socrate are proprietatea mundan-indexată de *a-exista-în-W*, sau el are complementara acestei proprietăţi — proprietatea de *a-nu-exista-în-W*. Deci, pentru orice lume *W*, sau *existenţa-în-W*, sau *non-existenţa-în-W* este esenţială pentru Socrate şi este implicată de esenţa sa. Să notăm, de asemenea, că pentru orice propri-

etate P şi lume W în care Socrate există, sau Socrate o are pe P în W, sau Socrate o are pe $\bar{P}$ în W. Aceasta este, de asemenea, ceva ce ţine de esenţa sa; astfel, pentru orice asemenea lume şi proprietate, orice esenţă a lui Socrate o implică fie pe *a-avea-P-în-W*, fie pe *a-avea-$\bar{P}$-în-W*. Dar ce s-ar putea spune despre lumile în care Socrate *nu* există? Are el oare proprietăţi în *acele* lumi? Să luăm, de exemplu, proprietatea de a fi cârn, şi fie W orice lume în care Socrate nu există. Trebuie oare să presupunem că dacă W s-ar fi realizat, Socrate ar fi avut proprietatea de a fi cârn? Sau ar fi avut complementara acestei proprietăţi? Aş crede că nici una, nici alta; dacă s-ar fi realizat W, Socrate n-ar fi avut nici proprietatea de a fi cârn, nici complementara ei. După cum voi arăta în Capitolele VII şi VIII, Socrate n-are nici un fel de proprietăţi în lumile în care el nu există. Nu putem spune, deci, că dacă E este o esenţă a lui Socrate, atunci, pentru exact orice lume W şi proprietate P, E o implică sau pe *a avea P în W*, sau pe *a avea $\bar{P}$ în W*; Socrate n-o are nici pe P, nici pe $\bar{P}$ într-o lume în care el nu există. Putem spune, totuşi, că pentru orice proprietate mundan-indexată P, fie Socrate o are pe P, fie are complementara ei, $\bar{P}^2$. În general, deci, printre proprietăţile esenţiale ale lui Socrate trebuie găsite, pentru orice proprietate mundan-indexată P, fie P, fie complementara acesteia, $\bar{P}$. Şi, prin urmare, dacă E este o esenţă a lui Socrate, atunci, pentru orice lume W şi proprietate P, sau E o implică pe *are P în W,* sau E o implică pe complementara acestei proprietăţi.

Să presupunem că spunem că o proprietate P este *encaptică* dacă P este instanţiată în unele lumi posibile şi, dată fiind orice proprietate mundan-indexată Q, P o implică pe Q, sau P o implică pe $\bar{Q}$. Am demonstrat că orice esenţă *a lui Socrate* este o proprietate encaptică; dar este uşor de înţeles într-un mod mai general că orice esenţă trebuie să fie encaptică. Pentru că, să presupunem că E este o esenţă; adică, să presupunem că se găseşte o lume W în care există un obiect x astfel încât x s-o aibă pe E în mod esenţial şi astfel încât, pentru orice lume W^*, dacă există un y în W^* care s-o aibă pe E, atunci y este identic cu x. Fie acum P orice proprietate mundan-indexată. Fie x o are pe P

în mod esențial, fie *x* o are pe $\bar{P}$ în mod esențial. Să presupunem că are loc primul caz. Deci, *x* o are pe *P* în orice lume în care *x* există. Fie *W** orice lume în care *E* este instanțiată de un obiect oarecare *y*: este clar că *y* este identic cu *x* în *W**. Dar, în acest caz, *y* o are pe *P* în *W**, deoarece *x* o are pe *P* în *W**. Deci, dacă *x* o are pe *P* în mod esențial, atunci *E* o implică pe *P*. Prin același raționament, desigur, dacă *x* o are pe $\bar{P}$ în mod esențial, atunci *E* o implică pe $\bar{P}$. Prin urmare, sau *E* o implică pe *P*, sau *E* o implică pe $\bar{P}$.

O esență este, deci, o proprietate encaptică care este *în mod esențial instanțiată* într-o lume sau alta; cu alte cuvinte, astfel încât se găsește o lume *W* în care să existe un obiect care s-o aibă pe *E* în mod esențial. Invers, orice proprietate encaptică care este în mod esențial instanțiată într-o lume sau alta este o esență. Pentru că, să presupunem că *P* este o asemenea proprietate encaptică. Trebuie să arătăm că se găsește o lume *W* în care să existe un obiect *x* care (1) s-o aibă pe *P* în mod esențial și (2) să fie astfel încât în nici o lume *W** să nu se găsească vreun obiect diferit de *x* care s-o aibă pe *P*. Fie *W* orice lume în care *P* este în mod esențial instanțiată de un obiect *z*; și fie *W** orice lume și *y* orice obiect din *W** diferit de *z*. Trebuie să arătăm că *y* n-o are pe *P* în *W**. Să presupunem că *y* o are pe *P* în *W**. *P* este encaptică; deci, el fie implică că *există în W**, fie implică că *nu există în W**. Întrucât *y* o are pe *P* și *există în W**, *P* nu implică că *nu există în W**. Deci, ea implică că există în *W**. Dar atunci și *z* există în *W**, deoarece *z* o are pe *P*. Și întrucât *z* o are pe *P* în mod esențial, *z* o are pe *P* în *W**. Deci, și *z* și *y* o au pe *P* în *W**. Dar, pentru orice proprietate *Q*, *P* implică că o *are pe Q în W** sau că *nu o are pe Q în W**. Deci, pentru orice proprietate *Q*, *z* o are pe *Q* în *W** dacă și numai dacă *y* o are pe *Q* în *W**, astfel încât (contrar ipotezei noastre inițiale) z este identic cu *y* în *W**.

Prin urmare, putem caracteriza o esență în felul următor:

(6) *E* este o esență dacă și numai dacă *E* este o proprietate encaptică care este în mod esențial instanțiată într-o lume oarecare *W*.

(5) și (6) caracterizează în mod echivalent noțiunea de esență.

Dar sunt și alte moduri interesante de a descrie ideea de esență. Reamintim că o proprietate *P* este encaptică dacă, pentru orice proprietate mundan-indexată *Q*, *P* o implică pe *Q* sau *P* implică complementara sa, $\bar{Q}$. Este clar acum că unele proprietăți encaptice nu sunt în mod esențial instanțiate în nici o lume posibilă. De exemplu, *a fi Socrate și cârn* este encaptică; și (dat fiind faptul că *a fi cârn* nu este o proprietate esențială pentru Socrate) nu se găsește nici o lume *W* în care să existe un obiect care să aibă această proprietate în mod esențial. Într-adevăr, *a fi Socrate și cârn* este (dacă pot spune astfel) *în mod esențial accidentală;* astfel încât, nu se găsește nici o lume în care să existe vreun obiect care s-o aibă în mod esențial. Este acum evident că o proprietate encaptică poate implica proprietăți care nu sunt mundan-indexate (așa cum *a fi Socrate și cârn* implică *a fi cârn*). În plus, două sau mai multe proprietăți encaptice pot *coincide cu proprietățile mundan-indexate; P* și *Q* coincid cu anumite proprietăți mundan-indexate dacă și numai dacă, pentru orice proprietate mundan-indexată *P**, *P* o implică pe *P** dacă și numai dacă *Q* o implică pe *P**. Să spunem că o proprietate este *cea mai mică proprietate encaptică* dacă este encaptică și este implicată de orice proprietate care coincide cu ea pentru proprietățile mundan-indexate. Asemănător unei proprietăți encaptice *simpliciter*, o cea mai mică proprietate encaptică implică proprietăți care nu sunt mundan-indexate. *Socrateitatea*, de exemplu, sau *a fi Socrate* este o cea mai mică proprietate encaptică; și ea implică o proprietate cum ar fi aceea de *a fi Socrate sau prost*, care nu este mundan-indexată. Spre deosebire de o proprietate encaptică *simpliciter*, însă, o cea mai mică proprietate encaptică *P* implică o proprietate non-mundan-indexată *Q* numai dacă *Q* este esențială pentru tot ceea ce o instanțiază pe *P* — adică, numai dacă nu se găsește nici o lume în care vreun obiect s-o aibă pe *P* și s-o aibă pe *Q* în mod accidental. Astfel, proprietatea de *a fi Socrate sau prost* este implicată de socrateitate, nu este mundan-indexată și este

esențială pentru ceea ce instanțiază această proprietate — adică, pentru însuși Socrate.

Dată fiind noțiunea de cea mai mică proprietate encaptică, putem caracteriza ideea de esență și într-un alt mod:

(7) *P* este o esență dacă și numai dacă *P* este o cea mai mică proprietate encaptică.

Cred că se poate observa că (6) și (7) descriu în mod echivalent noțiunea de esență. Să remarcăm, mai întâi, că orice proprietate encaptică cea mai mică satisface condițiile pentru esență puse în (6). Evident, orice astfel de proprietate este encaptică. Dar, în plus, tot ceea ce instanțiază o cea mai mică proprietate encaptică *Q* o are pe *Q* în mod esențial. Pentru că, fie *W* orice lume în care există un obiect *x* care o are pe *Q* și fie *W** orice lume în care *x* există. Ceea ce trebuie arătat este că *x* o are pe *Q* în *W**. Este suficient să arătăm că în *W** *x* are orice proprietate mundan-indexată implicată de *Q*. Dar, după cum am văzut, o particularitate interesantă a proprietăților mundan-indexate este că nimic din nici o lume nu are o asemenea proprietate în mod accidental. Prin urmare, întrucât în *W* *x* are orice proprietate mundan-indexată implicată de *Q*, *x* are orice asemenea proprietate și în *W**; și, în consecință, *x* o are pe *Q* în *W**.

Pe de altă parte, orice proprietate *P* care satisface condițiile de esențialitate puse în (6) este o cea mai mică proprietate encaptică. Pentru că, fie *P* orice proprietate care satisface aceste condiții. Pentru orice proprietate mundan-indexată P^*, sau *P* o implică pe P^*, sau *P* o implică pe $\bar{P}^*$. Prin urmare, *P* implică o cea mai mică proprietate encaptică *Q*. Fie *W** orice lume în care se găsește un obiect care o are pe *Q*. *P* este în mod esențial instanțiată; deci, se găsește o lume *W'* în care există un obiect *y* care o are pe *P* și o are în orice lume în care *y* există. Acum, *Q* (și, deci, *P*) implică *existența în W**; prin urmare, *y* există în *W**, o are pe *P* în *W** și o are pe *Q* în *W**. Este clar că nu se găsește nici o lume *W* în care două obiecte diferite să aibă în comun o cea mai mică proprietate encaptică; dacă, pentru orice proprietate P^*, *x* o are pe P^* în *W* dacă și numai dacă *y* o are pe

*P** în *W*, atunci *x* este identic cu *y* în *W*. În cazul de faţă, deci, *x* şi *y* sunt identici în *W**, pentru că fiecare o are pe *Q* în ea. Dar *y* o are pe *E* în *W**; deci, şi *x* o are pe *E* în *W**. Prin urmare, nu se găseşte nici o lume în care să existe un obiect care s-o aibă pe *Q*, dar să fie lipsit de *P*; deci, *P* şi o implică pe *Q* şi este implicată de *Q* şi este, prin urmare, ea însăşi o cea mai mică proprietate encaptică.

Se găseşte şi un alt mod de a caracteriza o esenţă: în loc de a o privi ca pe o *proprietate*, am putea s-o considerăm o *mulţime* de proprietăţi. Pentru că, să presupunem că considerăm mulţimi complete de proprietăţi mundan-indexate — mulţimi care conţin, pentru orice proprietate mundan-indexată *P*, fie pe *P*, fie complementara ei. Desigur, nu orice mulţime de acest fel este *consistentă* — adică, astfel încât să se găsească o lume în care un obiect oarecare *x* să aibă oricare din membrii săi. Pentru că o asemenea mulţime ar putea include, de exemplu, atât pe *a-fi-uman-în-*α, cât şi pe *a-nu-fi-uman-în-*α; sau atât pe *a-fi-uman-în-*α, cât şi pe *a-fi-număr-în-*α. Dar să ne limităm la acele mulţimi complete de proprietăţi mundan-indexate care sunt posibil instanţiate. Am putea spune, deci, că o esenţă este o mulţime completă şi consistentă de proprietăţi mundan-indexate. Evident, dacă *E* este o esenţă în sensul lui (7), atunci tot ceea ce o instanţiază pe *E* are orice proprietate într-o oarecare mulţime completă şi consistentă de proprietăţi mundan-indexate; şi tot ceea ce are toate proprietăţile într-o asemenea mulţime instanţiază o esenţă în sensul lui (7). Avem, astfel, un alt mod de a caracteriza esenţa esenţialităţii:

(8) *S* este o esenţă dacă şi numai dacă *S* este o mulţime completă şi consistentă de proprietăţi mundan-indexate.

Vorbind despre esenţa esenţialităţii am putea remarca, printre altele, că esenţele însele au atât proprietăţi esenţiale, cât şi proprietăţi accidentale; într-adevăr, esenţele au esenţe. Referindu-ne la socrateitate, esenţa lui Socrate, pentru a fi o cea mai mică proprietate encaptică, observăm că *a fi instanţiat* este o proprietate pe care ea o are, dar o are în mod accidental. *A fi instanţiat într-o lume sau alta,* pe de altă parte, este esenţială

pentru socrateitate. Proprietatea de a fi o esenţă instanţiată de către Socrate este, în plus, o proprietate pe care o are numai socrateitatea. Socrateitatea are, însă, această proprietate numai în lumile în care *Socrate* există — nu în orice lume în care *socrateitatea* există. Pe de altă parte, proprietatea de *a fi o esenţă instanţiată de către Socrate în* α este o proprietate pe care o are socrateitatea în orice lume în care ea există; iar această proprietate este una dintre esenţele sale.

3. Esenţe şi nume proprii

Conform lui John Stuart Mill, numele proprii — cum ar fi numele „Socrate", „George Washington" şi „Karl Marx" — au denotaţie, dar n-au conotaţie[3]. Este greu să ne dăm seama la ce anume s-a gândit Mill când a spus că numele proprii de acest fel au denotaţie: un nume propriu denotează obiectul al cărui nume este. Se pare că Mill acceptă ca fiind de la sine înţeles că orice nume propriu denotează exact un obiect; dar tocmai aici apar anumite complicaţii. Este plauzibil să presupunem că unele nume proprii — de exemplu, „Pcgas" — *nu* au denotat, în timp ce altele, cum este „Socrate", par că numesc indivizi determinaţi. Numele care denotează exact un obiect par să fie lucruri destul de improbabile, ca „Paul John Zwier" sau „Wilemina Lena Bossenbroek".

Dar aceste chestiuni sunt uşor de clarificat. Nu este, însă, uşor de văzut ce anume a avut în vedere Mill când a spus că numele proprii nu au conotaţie. Cum trebuie explicat acest lucru? „Un termen non-conotativ", spune Mill, „este un termen care semnifică numai un subiect sau numai un atribut. Un termen conotativ este un termen care denotează un subiect şi implică un atribut". „Numele proprii", spune el, „nu sunt conotative; ele denotează indivizii care sunt numiţi de către ele; dar nu indică sau implică nici un atribut ca aparţinând acestor indivizi" (*loc. cit.*); şi adaugă că „Numele proprii sunt ataşate obiectelor însele şi nu sunt dependente de durata nici unui atribut al obiectului" (*ibid.*, p. 22). Aici, semnificaţia pe care o are în vedere Mill nu este pe deplin evidentă. Dar poate că ceea ce

urmează nu este complet neplauzibil ca explicaţie a acestui punct de vedere. Ceea ce are Mill în vedere este că numele proprii (ca opuse descripţiilor definite, pe care el le numeşte „nume individuale conotative“) *nu exprimă proprietăţi.*

Dar ce poate însemna acest lucru? Ce înseamnă a spune că un nume propriu exprimă (sau nu exprimă) o proprietate? Probabil am putea ajunge la această idee în felul următor. Să considerăm o descripţie definită cum ar fi „primul american care a escaladat Everestul“ şi o propoziţie cum ar fi (9) care o conţine:

(9) Primul american care a escaladat Everestul n-a escaladat niciodată un munte.

(9) exprimă o judecată în mod necesar falsă; parţial, motivul este că descripţia pe care o conţine „implică un atribut ca aparţinând“ individului care o satisface: ea implică atributul de a fi escaladat cel puţin un munte. Am putea exprima acest lucru astfel. Un termen singular *t* exprimă o proprietate *P* dacă şi numai dacă orice rezultat al înlocuirii lui „*x*“ şi „*P*“ în:

(10) *x* are complementara lui *P*

cu *t* şi un nume propriu[4] al lui *P* exprimă o judecată în mod necesar falsă. „Primul american care a escaladat Everestul“ exprimă, deci, proprietăţile de *a fi american, a fi escaladat Everestul, a fi escaladat Everestul înaintea oricărui american* ş.a.m.d.

Dar este cât se poate de clar că ea exprimă totodată şi orice proprietate implicată de orice proprietate pe care o exprimă. Astfel, pe lângă proprietăţile menţionate mai sus, ea exprimă proprietăţi neînsemnate, având caracter de truisme, ca, de exemplu, *a fi ceva sau altceva* şi *a fi om sau ne-om.* Am putea dori, de aceea, o noţiune mai puţin nedeterminată. Am putea spune că *t exprimă exact* cea mai tare proprietate pe care o exprimă; adică,

(11) *t* o exprimă exact pe *P* dacă şi numai dacă *t* o exprimă pe *P* şi nu exprimă nici o proprietate care s-o implice pe *P*, dar care să nu fie implicată de *P*.

Este, astfel, evident că „primul american care a escaladat Everestul“ exprimă exact proprietatea de a fi primul american care a escaladat Everestul.

Dar Mill spune că numele proprii n-au conotații; o interpretare posibilă a acestei idei ar fi că numele proprii nu exprimă proprietăți. Dacă aceasta este ceea ce are el în vedere, a avut el oare dreptate? În mod clar, nu. În mod clar, numele proprii exprimă proprietăți triviale ca, de exemplu, *a fi sau om sau ne-om, a fi necăsătorit dacă este burlac* ş.a.m.d. (şi poate că nici o parte a programului lui Mill n-a asertat altfel). Dar mai mult decât atât, să considerăm o propoziție de genul:

(12) Socrate este număr.

Exprimă ea oare o judecată care este în mod necesar falsă? Eu cred că da. Fără îndoială că ea exprimă şi o judecată care nu este în mod necesar falsă — ba chiar una care este în mod necesar adevărată — pentru că, fără îndoială, într-o ocazie sau alta, cineva a numit un număr oarecare „Socrate“. O propoziție de genul lui (12) exprimă multe judecăți diferite — câte una pentru fiecare lucru numit „Socrate“. Printre acestea, însă, se află cea pe care o exprimă când „Socrate“ este folosit ca nume propriu al dascălului lui Platon; şi acea judecată este în mod necesar falsă. Prin urmare, (13) exprimă într-adevăr o judecată în mod necesar falsă; deci, „Socrate“ nu exprimă o proprietate.

De asemenea,

(13) Socrate are complementara proprietății de a fi Socrate

exprimă, evident, o judecată în mod necesar falsă. Astfel, este evident că „Socrate“ exprimă proprietatea de a fi identic cu Socrate. Mai mult decât atât, acest nume, evident, nu exprimă nici o proprietate mai tare decât *a fi Socrate*. Pentru că, să considerăm orice asemenea proprietate *P*. Probabil că *P* va fi echivalentă cu o proprietate conjunctivă, unul din ai cărei conjuncți este *a fi Socrate*, iar celălalt conjunct fiind o proprietate oarecare *Q* logic independentă de *a fi Socrate*. Dacă lucrurile stau aşa, însă, este posibil ca ceva să fie Socrate, fără a o avea pe *Q*. Prin urmare, rezultatul înlocuirii lui „*x*“ şi „*P*“ în „*x* are com-

plementara lui *P*" cu „Socrate" şi un nume propriu al lui *Q* nu va exprima o judecată în mod necesar falsă. Dar atunci, acelaşi lucru va fi valabil şi pentru rezultatul înlocuirilor indicate, în care este vorba mai curând despre *P* decât despre *Q*. Deci, „Socrate" *exprimă exact* proprietatea de a fi identic cu Socrate. Dar fireşte că această proprietate este o *esenţă* a lui Socrate. „Socrate" exprimă esenţa lui Socrate — mai exact şi mai pedant spus, el exprimă fiecare dintre esenţele lui. El exprimă, desigur, şi multe alte esenţe; pentru fiecare lucru *x* numit „Socrate", acest nume exprimă esenţa (sau esenţele) lui *x*. Numele proprii, deci, exprimă într-adevăr proprietăţi. Ele exprimă proprietăţi de un fel foarte special: *esenţe*. Evident, tocmai pentru că numele proprii exprimă esenţe se poate explica modalitatea *de re* cu ajutorul modalităţii *de dicto*, aşa cum am făcut în Capitolul III.

Se spune uneori că numele proprii „denotează acelaşi obiect în orice lume posibilă". Aceasta sugerează că nu se găseşte nici o lume posibilă în care numele propriu „Socrate" să nu-l denoteze pe Socrate — că el l-ar fi denotat pe Socrate oricum. Dar această sugestie este înşelătoare. Este înşelătoare mai întâi pentru că este falsă; Socrate n-are în mod esenţial proprietatea de a fi numit „Socrate". Părinţii lui l-ar fi putut numi „Xenofon" sau „Johan vander Hoeven"; dacă ei l-ar fi numit aşa (şi nimeni altcineva nu l-ar fi numit „Socrate"), Socrate n-ar fi fost numit „Socrate". Ea este înşelătoare, în al doilea rând, deoarece nu este adevărată pentru intenţiile celor care vorbesc astfel despre nume proprii şi lumi posibile. Afirmaţia lor trebuie înţeleasă în felul următor. Pentru a vorbi despre Socrate ca şi cum el ar exista în alte lumi posibile, noi folosim numele „Socrate", chiar dacă, în aceste lumi, numele lui ar fi „Xenofon" sau „Johan" sau n-ar avea nici un fel de nume. Astfel, Socrate ar fi putut fi numit „Xenofon"; dacă Socrate ar fi fost numit „Xenofon", atunci numele său ar fi început cu „X"; dacă Socrate n-ar fi existat, atunci Socrate n-ar fi fost numit „Socrate".

Cred, de aceea, că este preferabil să punem problema ca mai sus: numele proprii exprimă esenţe. Numele propriu

„Aristotel“ exprimă o esenţă a lui Aristotel. El exprimă, deci, o proprietate *P* care este instanţiată de acelaşi obiect în orice lume — în orice lume în care, desigur, *P* este instanţiată; pentru că sunt lumi în care Aristotel nu există. Ceea ce este, deci, caracteristic numelor proprii este faptul că proprietăţile pe care le exprimă ele sunt instanţiate de aceleaşi obiecte în orice lume. În această privinţă, ele trebuie opuse descripţiilor ca, de exemplu, „primul om care a escaladat Rainier“. Aceasta din urmă exprimă, într-adevăr, o proprietate — proprietatea de a fi primul om care a escaladat Rainier. Dar această proprietate nu este o esenţă: pentru că o exemplifică obiecte diferite în lumi diferite. În α E. van Trump este cel care escaladat Rainier; dar sunt, fără îndoială, lumi în care W.C. Fields pretinde această calitate. Această proprietate, în plus, nu este encaptică, pentru că ea nu implică nici pe *a-fi-cârn-în-*α, nici pe *a-nu-fi-cârn-în-*α. Ea nu reuşeşte s-o implice pe cea dintâi deoarece sunt lumi în care Jimmy Durante este cel care a escaladat primul Rainier; dar ea nu reuşeşte s-o implice nici pe cea de a doua deoarece sunt lumi în care Socrate este cel care realizează această ispravă.

Deci, descripţiile, în general, nu exprimă esenţe. Desigur, *unele* descripţii *exprimă* esenţe: „primul om care a escaladat Rainier în α“, de exemplu, exprimă proprietatea de a fi primul om care a escaladat Rainier în α şi (după cum am văzut), o asemenea proprietate este o esenţă. Alte descripţii care exprimă esenţe sunt „numărul 9“, „proprietatea de a fi compus“ şi „mulţimea vidă“. De aceea, în Capitolul III am fi putut „explica“ modalitatea *de re* cu ajutorul modalităţii *de dicto* stipulând că judecata nucleu cu privire la *x* şi *P* trebuie să fie judecata exprimată de rezultatul înlocuirii lui „*x*“ şi „*P*“ în „*x* are complementara lui *P*“ cu orice termeni care exprimă exact esenţele lui *x* şi *P*, adăugând că *x* o are pe *P* în mod esenţial dacă şi numai dacă K(*x*,*P*) este în mod necesar falsă. Aceasta ar fi fost o explicaţie de un nivel foarte scăzut — nu pentru că produce rezultate greşite, ci pentru că explicaţia implică în mod crucial noţiunea de esenţă. Întrucât această noţiune este esenţialistă *in excelsis*, nimeni dintre cei care ar avea îndoieli cu privire la

inteligibilitatea discuţiei modalităţii *de re* nu şi-ar vedea spulberate aceste îndoieli de către o asemenea explicaţie.

4. Hesperus şi Phosphorus

După cum ştim, Hesperus este identic cu Phosphorus. Într-adevăr, dacă cele de mai sus sunt exacte, atunci nu se găseşte nici o lume posibilă în care, în cuvintele deosebit de frumoase ale unei balade antice, „Hesperus şi Phosphorus sunt entităţi diferite“[5]. Stipulând, în scopul argumentării, că „Hesperus“ şi „Phosphorus“ sunt amândouă nume proprii ale planetei Venus, remarcăm că fiecare dintre aceşti termeni exprimă o esenţă a lui Venus. Dar, în acest caz,

(14) Hesperus este diferită de Phosphorus

va exprima o judecată logic echivalentă cu cea exprimată de:

(15) Phosphorus este diferită de Phosphorus;

prin urmare, judecata exprimată de (14) este în mod necesar falsă. Şi nu ne lovim oare aici de o dificultate? Dacă (14) este în mod necesar falsă, atunci, probabil,

(16) Hesperus este identică cu Phosphorus

este în mod necesar adevărată. (16), însă, a fost o *descoperire* astronomică, şi încă una de importanţă considerabilă. Această judecată a fost descoperită *a posteriori;* atunci cum ar putea fi ea în mod necesar adevărată? De altfel, se ştie de multă vreme că ştiinţa astronomică se schimbă ea însăşi; este, evident, posibil să descoperim cândva că (14) este adevărată. Dacă lucrurile vor sta aşa, însă, (14) *este* posibil adevărată, iar (16) este posibil falsă. Prin urmare, trebuie să respingem punctul de vedere conform căruia numele proprii exprimă esenţe.

Această obiecţie conţine trăsături înrudite. Întâi, este arătat că (16) a fost descoperită *a posteriori;* s-a conchis că (16) nu este în mod necesar adevărată. Şi, al doilea, cel care obiectează proclamă posibilitatea ca noi să descoperim că Hesperus şi Phosphorus sunt diferite; dar dacă acest lucru este posibil,

atunci, încă o dată, (16) nu este în mod necesar adevărată. Să presupunem acum că renunţăm la obiecţia că (16), având în vedere că implică contingenţe cum ar fi, de exemplu, faptul că există lucruri cum este Phosphorus[6], este, în cel mai bun caz, în mod contingent adevărată. Cel care obiectează ia ca fiind de la sine înţeles faptul că descoperirea adevărului necesar nu este treaba astronomiei (sau, probabil, a nici unei ştiinţe aşa-zise empirice). Dar acest lucru este în cel mai bun caz îndoielnic. Ca istoric, eu descopăr că Pico della Mirandola s-a născut în 1463. Eu ştiu că α este lumea actuală; deci, eu descopăr şi că:

(17) α conţine situaţia lui *Pico de a se fi născut în 1463.*

Dar (17) este, desigur, în mod necesar adevărată. Şi, într-adevăr, de ce n-ar putea un istoric s-o descopere pe (17), după cum se spune, *qua istoric?* Poate că punctele de vedere ale istoricului, dacă sunt corect înţelese, sunt *a posteriori;* de aici nu rezultă că ele sunt şi contingente. Pentru că, să presupunem că oamenii sunt capabili să înveţe *a priori* adevăruri ca, de exemplu, că α conţine, să spunem, *victoria grecilor în bătălia de la Maraton,* în pofida necesităţii lui:

(18) α conţine *victoria grecilor în bătălia de la Maraton.*

Şi este evident că judecăţile de acest fel sunt cât de multe dorim — judecăţi pe care nimeni nu le cunoaşte *a priori,* dar care sunt, totuşi, nu mai puţin în mod necesar adevărate. Pentru că, să considerăm orice adevăr *T* al istoriei sau al fizicii care n-a fost descoperit *a priori;* judecata că *T* este adevărată în α va fi un adevăr necesar care este cunoscut, dar nu cunoscut *a priori*[7].

Dar, în al doilea rând, s-a formulat susţinerea că:

(16) Hesperus este identică cu Phosphorus

s-ar putea descoperi că este falsă, astfel încât ea trebuie să fie contingentă. Dar trebuie oare acceptată această susţinere? Nu, dacă în realitate (16) este adevărată; şi din motive cunoscute. Pentru că, în mod clar, (16) este falsă, în orice lume dată W, dacă şi numai dacă Hesperus există în *W* şi nu are în ea *Phosphorus-identitatea.* Deci, se găseşte o lume în care (16) este

falsă dacă Hesperus nu are *Phosphorus-identitatea* în mod esenţial, adică, numai dacă Hesperus nu are proprietatea de a fi în mod esenţial identică cu Phosphorus. Este evident, însă, că Phosphorus are această proprietate; prin urmare, şi Hesperus trebuie s-o aibă. Sunt, fireşte, lumi posibile în care

(19) primul corp ceresc care apare seara este diferit de ultimul corp ceresc care dispare dimineaţa

să fie adevărată; şi ne putem imagina că cel care obiectează confundă această judecată cu (16) — poate pentru că el crede că numele proprii sunt abrevieri ale unor descripţii definite. Este, de asemenea, posibil ca *propoziţia* (16) să fi exprimat o judecată falsă, aşa cum s-ar fi întâmplat dacă două corpuri cereşti diferite ar fi fost numite „Hesperus" şi „Phosphorus". Probabil că aceste două fapte explică orice înclinaţie iniţială pe care am fi putut-o avea spre a presupune că este posibil ca (16) să fi fost falsă.

Totuşi, îndoielile pot persista. Dacă expunerea mea este corectă, „Hesperus" şi „Phosphorus" exprimă esenţe. Dacă acceptăm acest lucru, este plauzibil să presupunem că ele exprimă exact aceeaşi esenţă. Dacă da, însă, de aici nu rezultă oare că propoziţiile:

(20) Hesperus este identică cu Phosphorus
(21) Hesperus a fost numită „Phosphorus"

şi

(22) Hesperus are proprietatea de a fi identică cu Phosphorus

exprimă exact aceleaşi judecăţi ca şi:

(20') Phosphorus este identică cu Phosphorus
(21') Phosphorus este numită „Phosphorus"

şi

(22') Phosphorus are proprietatea de a fi identică cu Phosphorus?

Cred că da. Dar ce s-ar putea spune despre *descoperirea* babiloniană că Hesperus este identică cu Phosphorus? Să presupunem, pentru simplitate, că babilonienii antici vorbeau mai curând româna decât babiloniana antică. Anterior descoperirii lor, astronomii babilonieni ar fi acceptat propozițiile indicate cu semnul „'" ca fiind simple trivialități. Dar atitudinea lor față de propozițiile nemarcare cu acest semn se presupune că a fost cu totul diferită; aici, atitudinea lor a fost cea de suspendare a opiniei, dacă nu chiar de negare completă a ei. Dacă „Hesperus" și „Phosphorus" sunt nume proprii ale lui Venus, atunci (20) exprimă exact aceeași judecată ca și (20'). Iar dacă (20) exprimă exact aceeași judecată ca și (20'), atunci babilonienii au crezut-o pe prima deoarece ei o credeau pe a doua. Cum am putea explica atunci cerința lor sinceră de a o respinge pe (20)? Să presupunem oare că ei credeau judecata (20) dar nu știau sau nu credeau că ei o credeau? Nu; pentru că, fără îndoială, ei știau că ei o cred pe (20'); iar (20) este aceeași cu (20').

Poate că ar trebui să spunem următoarele. Babilonienii credeau că o rostire a propoziției „acesta este identic cu acela" exprimă o judecată adevărată atunci când vorbitorul îl însoțește pe „acesta" cu o dovadă (o indicare spre) Venus și, o clipă mai târziu, îl însoțește pe „acela" cu același gest. Dacă împrejurările care însoțesc rostirea acestei propoziții ar fi fost diferite, însă, babilonienii ar fi avut îndoieli. Să ne imaginăm acest lucru astfel: indicând spre cer seara, spre Venus, spunem (foarte încet) „*Acesta* nu este identic cu (pauză lungă) *acela*" (indicând spre cer înspre răsărit, spre Venus, într-o dimineață frumoasă, în care Venus este Luceafărul de dimineață). Să presupunem acum că propoziția exprimă aceeași judecată în ambele cazuri. Desigur că babilonienii nu erau conștienți de acest fapt. Dar de ce nu? Nu pentru că ei aveau o insuficientă înțelegere a rolului semantic al unor demonstrativi ca, de exemplu, „acesta" și „acela", nici din cauza oricărei alte insuficiențe în stăpânirea de către ei a limbajului. Dificultatea lor a constat, mai curând, în eșecul lor de a înțelege că cea de a doua ocurență a lui „acela" era însoțită de o indicare a aceluiași corp ceresc așa cum a fost cea de a doua ocurență a lui „acesta" și primele ocurențe

ale lui „acesta“ şi „acela“. Iar această defecţiune a cunoaşterii lor a apărut din eşecul lor de a înţelege că cea de a doua ocurenţă a lui „acesta este identic cu acela“ exprimă aceeaşi judecată ca şi prima ocurenţă. Adevărul este că ei nu ştiau de fapt ce judecată era exprimată de cea de a doua ocurenţă.

În acelaşi fel, astronomii babilonieni nu ştiau faptul că:

(20) Hesperus este identică cu Phosphorus

şi

(20') Phosphorus este identică cu Phosphorus

exprimă aceeaşi judecată. Ei nu ştiau de fapt ce judecată era exprimată de (20). Aceasta exprima, într-adevăr, o judecată, şi încă una cu care ei erau familiarizaţi. Dar nu ştiau că această judecată era cea pe care o exprima (20). Ei ştiau că (20) exprimă o judecată şi ştiau că judecata exprimată de (20) era adevărată dacă şi numai dacă primul corp ceresc care apare seara ar avea proprietatea de a întârzia dimineaţa mai mult decât orice alt corp ceresc. De asemenea, ei nu ştiau că (20) exprimă judecata că Phosphorus este identică cu Phosphorus.

Deci, babilonienii nu ştiau că (20) exprimă judecata că Phosphorus este identică cu Phosphorus. Ei nu ştiau ce anume exprimă judecata (20). Dar de ce nu ştiau? Ce anume stătea în calea lor? În ce anume condiţii cineva nu reuşeşte să ştie ce judecată este exprimată de o propoziţie dată? Desigur, o asemenea nercuşită poate fi pusă pe seama unei multitudini de factori. De exemplu, există o incompetenţă lingvistică; fără îndoială că sunt unii care nu ştiu ce judecată este exprimată de:

(23) David arborează un aer sfidător de apolaustic

deoarece ei nu cunosc cuvântul „apolaustic“. Dar nereuşita babiloniană nu a fost de acest fel.

În al doilea rând, eu n-aş reuşi să ştiu ce judecată a fost exprimată de o propoziţie dată din cauza unei inadecvări *conceptuale*. Să presupunem că aud câţiva matematicieni discutând ceva numit de ei „Fred“. După cum pare, Fred este o funcţie topologică complicată, despre care eu n-am auzit niciodată şi pe

care n-aş putea-o înţelege fără un studiu preliminar de două săptămâni. În acest caz, eşecul meu de a şti ce judecată este exprimată de:

(24) Fred este bine crescut

nu se datorează atât inadecvării lingvistice, cât incapacităţii mele de a înţelege această funcţie. Judecata exprimată de (24) (spre deosebire de cea exprimată de (23)) este pur şi simplu dincolo de puterea mea de înţelegere. Eu mă pot referi la ea în diferite moduri — de exemplu, ca judecata exprimată de (24) sau ca judecata pe care în mod greşit a asertat-o Paul — dar eu nu înţeleg această judecată. Eşecul babilonian a fost, totuşi, diferit de acesta.

Să considerăm un alt fel de caz. Să presupunem că ai câteva frânghii de nylon lungi de 4,5 metri şi groase de 1/4 ţoli. Fiecare este împletită cu roşu şi alb pe jumătate din lungime şi cu albastru şi alb pe cealaltă jumătate. Aceste frânghii sunt ca şi prietenii de încredere; este, într-adevăr, vorba despre „Carol" şi „Alice", după cum aţi ghicit. Aţi detaliat şi sugerat cunoştinţe despre vârsta, arborele genealogic, calităţile de comportament, modul de construcţie, factorul de rupere la lungime, rezistenţa la întindere şi toate celelalte caracteristici ale lor. Aţi cercetat întotdeauna fiecare ţol de eroziune şi frecare.

Să presupunem acum că trebuie să coborâţi Marele Teton; trebuie să faceţi un drum de 4 metri. În timp ce controlaţi vârful ancorei, un novice entuziast, dar neîndemânatic în călătorii pentru pescuit, se pregăteşte să-i încoloneze pe Carol şi Alice pentru coborâre. Din nefericire, eforturile sale bine intenţionate nu sunt încununate de succes; Alice şi Carol se încurcă într-un enorm şi foarte încâlcit ghem de frângii de care atârnă neconsolat două capete — unul roşu şi alb, iar celălalt albastru şi alb. Pentru a-şi masca încurcătura, novicele prinde alene aceste două capete, numeşte frânghiile care se termină cu ele „Ted" şi „Bob" şi pune următoarea întrebare: este oare Bob identică cu Ted?[8] Desigur, nu ştiţi. Sau, mai curând,ceea ce nu ştiţi este dacă propoziţia:

(25) Bob este identică cu Ted

exprimă o judecată adevărată. Ştiţi că ea exprimă sau pe:

(26) Carol este identică cu Carol
(27) Alice este identică cu Alice

sau pe:

(28) Carol este identică cu Alice;

dar nu ştiţi pe care anume. Deci, nu este vorba de faptul că familiaritatea voastră cu judecăţile în discuţie este insuficientă; înţelegerea pe care o aveţi cu privire la ele este destul de solidă. Ceea ce este deficitar este cunoaşterea lui (25); nu ştiţi pe care dintre (26), (27) sau (28) o exprimă ea.

Este cât se poate de clar, presupun, că cazul Hesperus-Phosphorus este asemănător cazului Bob-Ted şi cazului Carol-Alice[9]. Nu competenţa lingvistică a babilonienilor era insuficientă, nici faptul că ei nu înţelegeau judecata exprimată de propoziţia:

(20) Hesperus este identică cu Phosphorus,

adică judecata că Hesperus este identică cu Hesperus. Puteau fi oameni care să nu înţeleagă această judecată — oameni care să nu fi studiat niciodată astronomia sau să nu fi privit cerul noaptea, de exemplu. Dar nu aceasta era dificultatea babiloniană. Problema lor era că ei nu-şi dădeau seama că (20) exprimă judecata că Hesperus este identică cu Hesperus; şi ei nu aveau cunoştinţă de acest fapt deoarece ei nu ştiau că Hesperus purta atât numele de „Phosphorus“, cât şi numele de „Hesperus“[10].

NOTE

1 Evident, orice proprietate care satisface condiţia de esenţialitate pusă în (3) satisface şi condiţia pusă în (1); deci, dacă *E* este o esenţă în sensul lui (2), ea este o esenţă şi în sensul lui (1).

2 Reamintim că complementara lui *a-avea-Q-în-W* nu este *a-nu-avea-Q-în-W*: o proprietate pe care o are un obiect dacă el nu există în *W*. A se vedea mai sus, Capitolul IV, Secţiunea 11.

3 *A System of Logic*, New York: Harper and Brothers, 1846, p. 21.

4 A se vedea mai sus, Capitolul III, Secţiunea 2.

5 „Should Old Aquinas be Forgot?“, o baladă a cărei origine a fost ascunsă în negura antichităţii.

6 A se vedea Capitolul VIII, Secţiunea 1.

7 Iar aceasta reconsideră o remarcă promiţătoare formulată în Capitolul I, Secţiunea 1.

8 Datorez acest exemplu unei discuţii cu Charles Daniels care, însă, a tras din el o concluzie diferită.

9 Scuzele mele lui David Kaplan pentru o astfel de abordare a titlului articolului său „Bob and Ted and Carol and Alice", în *Approaches to Natural Language*, ed. J. Hintikka, D. Riedel, 1973.

10 Aceasta corectează explicaţia economiei intelectuale babiloniene dată în „World and Essence", pp. 480-82.

VI

IDENTITATE TRANSMUNDANĂ SAU INDIVIZI MUNDAN-LEGAŢI?

1. Problema

Prin urmare, Socrate are atât proprietăţi esenţiale, cât şi o esenţă. Primele sunt proprietăţi pe care el le are în orice lume în care el există; cea de-a doua întruneşte această condiţie şi, în plus, este instanţiată, în orice lume dată, de către Socrate sau de către nimic. Desigur, nu chiar toate proprietăţile lui Socrate sunt esenţiale pentru el şi nu chiar orice proprietate pe care o are numai el este una dintre esenţele sale; dar de aici rezultă că Socrate există în multe lumi posibile. La început, această supoziţie pare destul de nevinovată; este cât se poate de natural să presupunem că acelaşi individ există în diferite stări de lucruri. Se găseşte, de exemplu, starea de lucruri care constă în situaţia *lui Socrate de a fi dulgher;* această stare de lucruri este posibilă, dar în fapt nu se realizează. Este natural să presupunem, totuşi, că, dacă ea s-*ar fi* realizat, atunci Socrate ar fi existat şi ar fi fost dulgher; este plauzibil ca cineva să presupună că este *imposibil* să se realizeze această stare de lucruri, iar Socrate să nu reuşească să existe. Dacă da, însă, atunci Socrate *există în* orice lume posibilă care o conţine. Pentru că este clar că orice lume posibilă care conţine situaţia *lui Socrate de a fi dulgher* o conţine şi pe aceea *a lui Socrate de a exista;* orice asemenea lume este astfel încât, dacă ea ar fi actuală, Socrate ar exista. Deci, Socrate există în multe lumi posibile.

În orice caz, după cum am spus, este natural să facem această supoziţie; dar ea este respinsă de către mulţi filosofi, altfel favorabili ideii de lumi posibile. Printre ei se află, de exemplu, şi Leibniz, al cărui credit în legătură cu această problemă este, cu certitudine, în afara oricărei discuţii. Leibniz a susţinut în mod evident că orice obiect există doar într-o lume[1]. Idealiştii, de altfel, pledând pentru doctrina lor a relaţiilor in-

teme, au susţinut în esenţă că un obiect există în exact o lume posibilă — este adevărat că unii dintre ei au crezut, poate, că nu există decât o astfel de lume. Mai recent, concepţia conform căreia indivizii sunt astfel limitaţi la o lume — s-o numim „Teoria indivizilor mundan-legaţi" — a fost foarte bine primită cel puţin de către David Kaplan[2]. Roderick Chisholm, în plus, găseşte dificultăţi şi încurcături în susţinerea că unul şi acelaşi obiect există în mai multe lumi posibile[3]. Mai mult încă, teoria indivizilor mundan-legaţi reprezintă un postulat explicit al teoriei contrapărţilor a lui David Lewis[4]. În acest capitol voi analiza această problemă. Dar poate că cel mai important şi de departe cel mai bine cunoscut argument în favoarea teoriei indivizilor mundan-legaţi (o vom numi, de acum încolo, TIM) este celebra PROBLEMĂ A IDENTITĂŢII TRANSMUNDANE, considerată a influenţa în mod diabolic concepţia după care acelaşi obiect există în mai multe lumi. Prin urmare, vom dedica partea cea mai importantă acestor două chestiuni: TIM şi problema identităţii transmundane.

2. Socrate în α şi Socrate în W

Ce s-ar putea spune, deci, în favoarea ideii că un individ este limitat doar la o lume — că tu şi eu, de exemplu, existăm în această lume şi numai în această lume? Conform lui G.E. Moore, idealiştii, argumentând în favoarea concepţiei după care toate relaţiile sunt interne, au argumentat de fapt că toate proprietăţile relaţionale sunt esenţiale pentru lucrurile care le au. Argumentul pe care-l oferă ei, însă, deşi este şi sănătos şi plauzibil, stabileşte că *toate* proprietăţile — nu numai proprietăţile relaţionale — sunt, astfel, esenţiale pentru purtătorii lor. Iar dacă acest lucru este corect, atunci pentru nici un obiect x nu există vreo stare de lucruri posibilă în care x să fie lipsit de o proprietate pe care de fapt o are; deci, x există numai în lumea actuală.

Iată acum un argument pentru o concluzie atât de cuprinzătoare cât trebuie să împachetezi doar o păpuşă. Unde au ajuns

idealiştii? La o confuzie, spune Moore. Ceea ce au asertat idealiştii este că:

(1) „Dacă P este o proprietate relaţională şi A este un termen căruia ea îi aparţine de fapt, atunci, indiferent care ar putea fi P şi A, întotdeauna poate fi în mod adevărat asertat despre ei că orice termen care *nu* a avut-o pe P ar fi fost în mod necesar altul decât, sau numeric diferit de, A..."[5].

Poate că am putea formula acest lucru mai clar astfel:

(1') Pentru orice obiect x şi orice proprietate relaţională P, dacă x o are pe P, atunci, pentru orice obiect y, dacă se găseşte o lume în care y este lipsit de P, atunci y este diferit de x,

care implică evident concluzia dorită că toate proprietăţile relaţionale sunt esenţiale pentru purtătorii lor. Ceea ce au sugerat ei, însă, drept raţiune pentru acceptarea lui (1) este:

(2) „Dacă A o are pe P, dar x n-o are, rezultă *într-adevăr* că x este altul decât A"[6].

Dacă reformulăm pe (2) sub forma susţinerii că

(2') Pentru orice subiecte x şi y, dacă x o are pe P, iar y n-o are, atunci x este diferit de y

are loc în orice lume, observăm că (2) este chiar teza că indiscernabilitatea identicilor este în mod necesar adevărată. Această teză pare destul de corectă, dar nu este nicidecum o raţiune pentru (1) sau (1'). Dar, după cum spune Moore, (1) şi (2) sunt cu uşurinţă confundate, în special când sunt formulate în proza tipic tulbure şi opacă a idealistului; iar idealiştii au folosit acest prilej pentru a le confunda.

La început, deci, acest argument este nepromiţător. El are ceva relativ, însă, care este posibil să se găsească la Leibniz şi care străluceşte în discuţiile contemporane. Leibniz îi scria lui Arnauld astfel:

> În plus, dacă în viaţa oricărei persoane şi chiar în întregul univers ceva s-ar fi petrecut în mod diferit faţă de cum s-a petrecut, nimic nu ne-ar putea împiedica să spunem că Dumnezeu şi-a ales o altă persoană sau un alt univers posibil. El ar fi, într-adevăr, un alt individ[7].

Aceasta este, la prima vedere, o vorbă obscură. Ceea ce spune Leibniz aici şi în alte părţi, însă, poate sugera următoarele. Să presupunem că Socrate există într-o lume oarecare *W* diferită de α. Luând termenul „proprietate" într-un sens larg, vom fi obligaţi să concedem că trebuie să se găsească o proprietate oarecare pe care Socrate s-o aibă în α şi pe care să n-o aibă în *W*. (Dacă notăm cu „π" numele cărţii despre α, atunci, luând termenul „proprietate" într-un sens *foarte* larg, o proprietate pe care Socrate o are în α dar pe care n-o are în *W* este aceea de a fi astfel încât orice membru al lui π să fie adevărat.) Să presupunem, deci, că se găseşte o proprietate oarecare — să spunem aceea de a fi cârn — pe care Socrate o are în α dar n-o are în *W*. Adică, Socratele lui α (l-am mai putea numi şi „Socrate-în-α") are proprietatea de a fi cârn, pe când Socratele lui *W* n-o are. Dar este cert că aceasta este inconsistentă cu indiscernabilitatea identicilor. Pentru că, conform acestui principiu, dacă Socrate-în-α are proprietatea de a fi cârn, dar Socrate-în-*W* n-o are, atunci Socrate-în-α este diferit de Socrate-în-*W*. Trebuie să conchidem, deci, că Socrate nu există şi în α şi în *W*. Poate că se găseşte o persoană oarecare în *W* care seamănă mult cu Socratele nostru, Socrate-în-α; acea persoană este, cu toate acestea, diferită de el. Şi, desigur, o generalizare a acestui argument, dacă este reuşită, va arăta că nimic nu există în mai mult decât o singură lume.

Este, însă, aici un nefericit hiatus între premisă şi concluzie. Ni se cere s-o inferăm pe

(3) Socrate-în-α este cârn, iar Socrate-în-*W* nu este

din

(4) Socrate este cârn în α, dar nu în *W*.

Dar cine este acest „Socrate-în-α“? Mai exact, este oare expresia „Socrate-în-α“, așa cum apare în acest argument, o expresie denotativă? Dacă da, ce anume se presupune că denotează ea? Probabil obiectul care *în* α este Socrate — adică, „Socrate-în-α“ îl denotează pe Socrate. „Socrate-în-*W*“, în plus, probabil că denotează lucrul care este Socrate *în W* — lucrul care *ar fi fost* Socrate dacă *W* ar fi fost actuală. (Desigur că *Socrate* este lucrul care ar fi fost Socrate dacă *W* ar fi fost actuală; dar să mergem încet și să nu comitem o petiție de principiu.) Și ce anume înseamnă a spune că

(3') Socrate-în-*W* este câm?

Că Socrate-în-*W* este câm este inferată din supoziția că, în *W*, *Socrate* are proprietatea de a fi câm. Prin urmare, (3'), dacă trebuie să decurgă din (4), nu poate fi considerată că implică faptul că lucrul care în *W* este Socrate este *în realitate* câm; ceea ce trebuie să însemne ea este că acest lucru este câm *în W*. Deci, pe (3) trebuie s-o înțelegem ca pretinzând că lucrul care este Socrate în α este câm în α, pe când lucrul care este Socrate în *W* este non-câm în *W*. Interpretată astfel, (3) decurge, într-adevăr, din (4).

Dar (3) (interpretată astfel), împreună cu indiscernabilitatea identicilor, nu produce nicidecum ceva la fel de surprinzător ca faptul că Socrate-în-α este diferit de Socrate-în-*W*. Pentru că nu se găsește nici o proprietate pe care (3) s-o predice despre Socrate-în-α și s-o refuze lui Socrate-în-*W*. Conform cu (3), Socrate-în-α (adică Socrate) are proprietatea de a fi câm, este drept, dar *în* α. Socrate-în-*W*, însă, nu are această proprietate *în W* — adică, Socrate-în-*W* are proprietatea de a fi fost astfel încât, dacă s-ar fi realizat *W*, el n-ar fi fost câm. Și, desigur, această proprietate nu este complementară proprietății de a fi câm, nici măcar incompatibilă cu ea; Socrate însuși este câm, dar prin ipoteză n-ar fi fost așa dacă *W* ar fi fost actuală. Deci, aici nu se aplică indiscernabilitatea identicilor; nu se găsește nici o proprietate pe care (3) s-o predice despre Socrate-în-α, dar s-o nege despre Socrate-în-*W*. A presupune că Socrate o are pe *P* în lumea actuală, dar n-o are în *W* înseamnă a presu-

pune numai că Socrate o are în realitate pe *P*, dar n-ar fi avut-o dacă *W* ar fi fost actuală. Indiscernabilitatea identicilor nu aruncă nici o umbră de suspiciune asupra acestei supoziţii. Această obiecţie este, prin urmare, doar o capcană şi o iluzie.

3. *Problema identităţii transmundane*

A. FORMULAREA PROBLEMEI

Un argument mai popular şi mai promiţător pentru ITM este un apel la *problema identităţii transmundane* formulată pentru a-l confrunta pe cel care presupune în pripă că acelaşi obiect există în mai mult decât o singură lume. În acest caz, se pretinde că există profunde dificultăţi conceptuale în *identificarea* aceluiaşi obiect de la o lume la alta — dificultăţi care ameninţă cu incoerenţa însăşi ideea de identitate transmundană. Aceste dificultăţi, de altfel, probabil că nu apar în ITM[8].

Dar în ce anume *constă* problema identităţii transmundane? Ce dificultăţi prezintă ea pentru ideea că unul şi acelaşi obiect există în diferite lumi posibile? Cum anume se pune această problemă? Deşi se găsesc puţine formulări ale ei[9], problema poate fi totuşi pusă în modul următor. Să presupunem din nou că Socrate există într-o lume oarecare *W*, diferită de aceasta, o lume în care, să spunem, a luat parte la bătălia de la Maraton. În *W*, desigur, lui îi puteau lipsi şi alte proprietăţi pe care le are în această lume — poate că în *W* el nu s-ar fi ocupat cu filosofia, n-ar fi corupt tineretul şi, astfel, ar fi scăpat de mânia atenienilor. Poate că în *W* ar fi trăit în Corint, să spunem, ar fi fost înalt de 2 metri şi ar fi rămas burlac toată viaţa. Dar, într-un asemenea caz, ar trebui să ne întrebăm cum l-am putea *identifica* pe Socrate în acea lume. Cum l-am putea *selecta?* Cum l-am putea *localiza?* Cum am putea spune care dintre mai multe lucruri conţinute în *W* este *Socrate?* Dacă încercăm să folosim proprietăţile pe care le folosim pentru a-l identifica în *această* lume, eforturile noastre ar putea sfârşi într-un trist eşec — poate că în acea lume Xenofon, sau chiar Trasimachus, ar fi dascălul lui Platon şi ar manifesta splendid pasiunea sinceră pentru adevăr şi dreptate care-l caracterizează pe Socrate în

lumea aceasta. Dar dacă nu-l putem identifica în *W*, continuă argumentul, atunci nu înţelegem de fapt aserţiunea că el există acolo. Dacă nu putem nici măcar să-l identificăm, n-am şti despre cine vorbim, spunând că Socrate există în acea lume sau are aceasta sau acea proprietate în ea. Pentru a da sens acestei discuţii, trebuie să avem un *criteriu* sau *principiu* care să ne permită să-l identificăm pe Socrate în trecerea de la o lume la alta. Acest criteriu trebuie să constea într-o proprietate oarecare pe care Socrate s-o aibă în orice lume în care el există — şi dacă trebuie să fie suficient pentru a ne permite să-l *selectăm* într-o lume dată, să-l deosebim de alte lucruri, el trebuie să fie o proprietate care să nu fie exemplificată în nici o lume posibilă de către ceva diferit de Socrate. În plus, proprietatea (sau proprietăţile) în discuţie, dacă trebuie să ne permită să-l identificăm astfel, trebuie să fie, într-un sens larg, „empiric manifestă": ea trebuie să se asemene cu proprietăţi cum ar fi acelea de a avea cutare şi cutare nume, adresă, număr de asigurare socială, înălţime, greutate şi înfăţişare generală în aşa fel încât să putem spune, cu ajutorul unor mijloace în principal empirice, dacă un obiect dat o are sau nu o are. Pentru că, altfel, cum am putea-o folosi pentru a-l *selecta* sau *identifica?* Astfel, dacă este inteligibil să presupunem că Socrate există în mai mult decât doar o singură lume, trebuie să existe vreo proprietate empiric manifestă pe care el şi numai el singur s-o aibă în oricare dintre lumile în care el există. Dar este evident că noi nu cunoaştem nici o asemenea proprietate, sau măcar că se găseşte o astfel de proprietate. Într-adevăr, este greu de văzut cum anume s-*ar putea* găsi o astfel de proprietate. Dar atunci însăşi ideea de identitate transmundană nu mai este inteligibilă — în care caz trebuie să presupunem că nici un obiect nu există în mai mult decât o singură lume.

Primul lucru care trebuie remarcat este că această obiecţie pare a apărea dintr-o anumită *imagine*. Noi ne imaginăm că existăm oarecum în acelaşi fel — probabil printr-un Jules Verne-o-scop[10] — într-o altă lume; şi ne întrebăm dacă Socrate există în ea. Observăm comportamentul şi caracteristicile locuitorilor ei şi apoi ne întrebăm care dintre aceştia este Socrate,

dacă o fi cumva vreunul. Desigur, noi ne dăm seama că această aparență fizică ar putea fi total diferită în *W*, dacă el există cumva acolo. El ar putea, de asemenea, să trăiască într-un loc diferit, să aibă prieteni diferiți și amprente diferite dacă, desigur, ar avea degete. Dar cum putem spune oare care anume *este* el? Și merită oare să facem atâta caz din asta încât să aibă sens a spune că el există în acea lume, dacă nu se găsește în principiu nici o cale de a-l identifica, de a spune care lucru *este* Socrate?

B. O ANALOGIE TEMPORALĂ

Poate că această imagine este utilă în anumite privințe; în contextul de față, însă, ea nu creează decât confuzie. Pentru că această imagine insinuează că judecățile *Socrate există în alte lumi posibile* sau *Socrate există într-o lume în care nu este cârn* sunt inteligibile pentru noi numai dacă noi știm despre o oarecare proprietate empiric manifestă că el și numai el o are în orice lume în care el există. Dar de ce să acceptăm oare această idee? Să presupunem că considerăm o situație temporală analoagă. În cartea *The Phenomenological Movement* a lui Herbert Spiegelberg, se găsesc fotografii ale lui Franz Brentano la vârsta de 20 de ani și, respectiv, la vârsta de 70 de ani. Tânărul Brentano seamănă foarte mult cu Apollo; bătrânul Brentano seamănă, în schimb, cu Jerome Hines din portretul în care este prezentat Cezar murind în Boris Godunov. Cei mai mulți dintre noi cred că același obiect există în momente diferite; dar cunoaștem noi oare vreo proprietate empiric manifestă *P* astfel încât un lucru să fie Brentano la un moment *t* dat dacă și numai dacă el o are pe *P*? În mod cert, nu; iar acest lucru nu aruncă nici o umbră asupra inteligibilității afirmației că Brentano a existat în multe momente diferite.

Dar nu este oare argumentul de mai sus valabil și în cazul discutat de noi aici? A existat, fără îndoială, un moment în care G. Cantor era un copil precoce. Dar dacă înțeleg această aserțiune, trebuie oare să nu fiu capabil *să-l selectez, să-l localizez* în acel moment? Dacă nu-l pot identifica, dacă nu pot spune care

dintre lucrurile care au existat în acel moment a fost Cantor, atunci nu pot da nici un sens afirmației că el a existat în acel moment. Dar aș putea să-l identific, în *t*, numai dacă aș ști despre o proprietate oarecare empiric manifestă că el și numai el o avea în *t*.

Aici, argumentul este evident confuz. Pentru a presupune că G. Cantor era un copil precoce în *t* nu este necesar ca eu să fiu capabil să-l selectez dintr-o galerie de copii-în-*t*. Poate că ar trebui să știu *cine este el* pentru a înțelege această supoziție; și poate că trebuie să știu despre o oarecare proprietate că el și numai el o are. Desigur, am putea merge atât de departe încât să concedem că această proprietate trebuie să fie „empiric manifestă" într-un sens oarecare. Dar cu siguranță ar însemna a cere prea mult dacă s-ar cere ca eu să știu despre o proprietate oarecare că el și numai el o are *în orice moment în care există el*. Fără îndoială că eu trebuie să răspund la întrebarea „care dintre lucrurile care au existat în *t* a fost Cantor?", dar răspunsul este destul de ușor; este însuși Cantor. Dacă acest lucru este corect, însă, de ce să presupunem altfel în cazul transmundan?

Dar poate că analogia temporală nu este pe deplin convingătoare. „În definitiv", se poate spune, „momentele sunt ordonate linear; și în oricare momente *t* și *t'*, astfel încât intervalul dintre cele două să fie mic, va exista într-adevăr o oarecare proprietate empiric manifestă pe care Cantor și numai Cantor s-o aibă atât în *t*, cât și în *t'*. „Într-adevăr", continuă obiecția, „acest fapt este o condiție necesară ca noi că fim în stare să identificăm un obiect *x* într-un moment *t'* ca fiind *același* obiect cu cel care a existat într-un moment anterior *t*; iar această capacitate de a reidentifica obiectele este o condiție necesară ca noi să presupunem în mod inteligibil că același obiect există în momente diferite. Nimic de acest fel nu este valabil în cazul transmundan". Desigur, cel care obiectează are parțial dreptate; această deosebire între situația transtemporală și cea transmundană este reală. Nu cred, însă, că acest lucru invalidează analogia. Dar să ne concentrăm atenția direct asupra situației transmundane.

C. REZOLVAREA PROBLEMEI

Eu înţeleg judecata că se găseşte o lume posibilă în care Socrate să nu fi fost dascălul lui Platon. Fie *W* orice asemenea lume. De ce să presupunem oare că o condiţie a înţelegerii de către mine a acesteia este cunoaşterea de către mine a ceva aproximativ cu care ar fi semănat Socrate sau în care ar fi trăit el, dacă *W* ar fi fost actuală? Poate că trebuie să ştiu cine este Socrate pentru a înţelege această judecată; şi ne putem imagina că aceasta implică cunoaşterea de către mine a unei oarecare proprietăţi care este empiric manifestă (indiferent ce anume ar însemna aceasta) şi care-i aparţine numai lui Socrate. Dar care este raţiunea pentru a presupune că eu trebuie să cunosc o oarecare proprietate empiric manifestă pe care s-o aibă el *în acea lume W?*

Imaginea sugerează că toate lumile posibile (inclusiv *W*) sunt oarecum în mod simultan „în trecere" — ca şi cum orice lume ar fi actuală, dar într-un loc diferit sau poate (aşa cum apare în cea mai bună *science fiction*) într-o „dimensiune diferită". Ea sugerează, de asemenea, că eu trebuie să fiu în stare s-o cercetez pe *W* şi să trec printre locuitorii ei şi să-l întâlnesc pe unul pe care-l recunosc ca fiind Socrate — altfel nu-l pot identifica şi, prin urmare, nu ştiu despre cine vorbesc. Dar aici imaginea ne înşală. Pentru că, luată literal, această noţiune n-are, evident, nici un sens. Nu se găseşte nimic de genul „a cerceta într-o" altă lume posibilă pentru a vedea ce se petrece acolo. Nu se găseşte nimic de genul inspectării locuitorilor unei alte lumi posibile pentru a decide care este Socrate, dacă, cumva, este vreunul. O lume posibilă este o stare de lucruri posibilă. Spunând că un individ *x* există sau că are o proprietate *P* într-o stare de lucruri *S*, noi indicăm imposibilitatea ca *S* să se realizeze iar *x* să nu reuşească să existe sau să nu reuşească s-o aibă pe *P*. Astfel, de exemplu, să considerăm starea de lucruri care constă în situaţia lui Socrate de a fi dulgher şi să numim această stare de lucruri „*S*". Există oare Socrate în *S*? Evident: dacă această stare de lucruri ar fi fost actuală, el ar fi existat. Dar apare oare vreo problemă privitoare la *identificarea lui,* la *selectarea lui,* în *S* — adică, trebuie oare să cercetăm în *S* pen-

tru a vedea care lucru de aici este Socrate? Trebuie oare să se găsească sau trebuie ca noi să cunoaştem vreo proprietate empiric manifestă pe care s-o aibă el în această şi în orice altă stare de lucruri în care el există? Cu siguranţă că nu.

Am putea defini *existenţa într-o judecată* în mod analog cu existenţa într-o stare de lucruri; adică, am putea spune că un obiect *x există într-o judecată p* dacă şi numai dacă nu este posibil ca *p* să fie adevărată iar *x* să nu reuşească să existe; şi am putea defini pe „*x* are proprietatea *P* în *p*" într-un mod destul de apropiat. Atunci, într-un mod destul de clar, atât Quine, cât şi Royal Robbins există în judecata:

(5) Quine este principalul alpinist al Americii, iar Royal Robbins este cel mai distins filosof al Americii.

Dar trebuie oare să-i „identificăm" pe Robbins şi Quine în (5) pentru a o înţelege? (Poate că, într-adevăr, Quine este cel care este filosoful din (5) — la urma urmei, acest rol ar fi cu siguranţă mai firesc pentru el. Şi cum îl vom reconoaşte când şi dacă îl întâlnim în (5)? Cu ce seamănă el în această judecată? Cu Royal Robbins? Sau poate cu Gaston Rebuffat?) Trebuie oare să fim informaţi despre o oarecare proprietate empiric manifestă pe care numai Quine o are în orice judecată în care există el pentru a o înţelege pe (5)? Desigur că nu; nu se găseşte nici o asemenea proprietate, iar cerinţa de a se găsi una este, desigur, întemeiată doar pe confuzie şi pe nimic altceva.

În mod similar stau lucrurile pentru cazul lumilor posibile. Pentru a înţelege sugestia că se găseşte o lume *W* în care Socrate să nu fie dascălul lui Platon, n-am nevoie să ştiu nimic cu privire la care anume alte persoane există în *W* sau — cu excepţia proprietăţilor sale esenţiale — ce alte proprietăţi are Socrate în acea lume. Într-adevăr, cum aş putea şti eu mai multe? Tot ceea ce mi s-a spus despre *W* este că ea este una dintre numeroasele lumi în care Socrate există, dar nu este dascălul lui Platon; şi pentru orice proprietate *P* pe care Socrate o are în mod neesenţial (cu excepţia celor care implică proprietatea de a fi dascălul lui Platon) se găseşte o lume care satisface acea descripţie şi în care Socrate o are pe *P*. Pretenţia că eu trebuie

să fiu oarecum capabil să-l identific pe Socrate în *W* — să-l selectez — este sau trivială, sau confuză. Desigur, eu trebuie să ştiu despre care dintre persoanele care există în *W* — persoanele care ar fi existat dacă W ar fi fost actuală — vorbesc eu. Dar răspunsul este, în mod evident şi trivial, Socrate. Şi pentru a fi în stare să răspund astfel, n-am nevoie să ştiu nimic mai mult despre faptul cu cine anume ar fi semănat Socrate dacă *W* ar fi fost actuală.

D. ESENŢA ŞI IDENTITATEA TRANSMUNDANĂ

Să ne imaginăm că cel care obiectează îşi reformulează foarte succint argumentarea. „Dacă Socrate există în mai multe lumi", spune el, „trebuie să existe proprietăţi pe care el să le aibă în orice lume în care există el — proprietăţi esenţiale pentru el, am putea spune. În plus, chiar dacă nu este nevoie de nici o proprietate *empiric manifestă* pe care Socrate şi numai Socrate s-o aibă în orice lume în care există el, trebuie, în orice caz, să se găsească *o proprietate sau alta* pe care el şi numai el s-o aibă în oricare dintre aceste lumi. Această proprietate trebuie să satisfacă două condiţii: (1) Socrate s-o aibă în orice lume pe care el o onorează şi (2) să nu se găsească nici o lume posibilă în care ea să fie exemplificată de ceva diferit de Socrate. Să spunem că orice asemenea proprietate este *o esenţă a lui Socrate*. O astfel de proprietate va implica, evident, oricare dintre proprietăţile sale esenţiale. Dar nu este oare această idee — ideea că Socrate are o esenţă caracterizată astfel — în cel mai bun caz, extrem dc îndoielnică? În cel mai bun caz, este departe de a fi clar care anume dintre proprietăţile lui Socrate (dacă există vreuna) sunt esenţialc pentru cl şi mai puţin clar că el are o esenţă. Dar nici nu pare a se găsi vreun mod de a determina dacă el are o asemenea proprietate, sau, dacă da, care anume proprietăţi sunt implicate de ea; deci, nu este oare neîntemeiată şi problematică sugestia că el are o esenţă? Putem şi trebuie să evităm toată această păcăleală acccptând pe ITM". Până aici — cel care obiectează.

Ce s-ar putea spune oare în replică? În primul rând, că urmarea acestui sfat are toate avantajele hoţiei faţă de truda cin-

stită, după cum spunea Russell într-un alt context. Problema este dacă Socrate are o esenţă şi dacă obiectele există sau nu există în mai mult decât o singură lume — nu dacă am economisi o oarecare muncă sau am evita o oarecare încurcătură dacă am spune că nu. Dar, în al doilea rând, proiectul de a explica şi clarifica noţiunea de esenţă nu este câtuşi de puţin atât de nesăbuit cât presupune cel care obiectează: Capitolul V a lămurit, cred, această chestiune. Mai important, însă, este faptul că nu se poate ocoli problema care dintre proprietăţile lui Socrate sunt esenţiale pentru el acceptând pe ITM. Pentru că această teorie răspunde acestei probleme şi încă într-un mod nesatisfăcător; ea spune că *toate* proprietăţile sale sunt esenţiale pentru el (deoarece el există doar într-o lume) şi că orice proprictate pe care o are numai el — aceea de a fi căsătorit cu Xantipa, de exemplu, sau aceea de a fi singurul filosof grec celebru care a luat parte la bătălia de la Maraton — este una dintre esenţele sale.

Deci, cel care obiectează are dreptate să pretindă că dacă Socrate există în mai multe lumi, atunci el trebuie să aibă o esenţă. Obiecţia sa faţă de cea de a doua idee nu este, însă, tare. Aşadar, ce trebuie oare să facem din această aşa-zisă problemă a identităţii transmundane? Este oare realmente ceva problematic sau obscur sau recalcitrant în ideea că Socrate există în mai multe lumi diferite? Există oare realmente ceva cum ar fi, de exemplu, problema identităţii transmundane? Dacă da, mi-e greu să înţeleg ce anume ar putea fi.

E. OARE RAMSIFICAREA DISTRUGE INFORMAŢIA?

Desigur, în preajma ideilor discutate se ascund anumite întrebări şi probleme legitime, cum sunt, de exemplu, următoarele. Să considerăm cartea B_W despre o lume posibilă W, să unim membrii săi şi să considerăm cuantificarea existenţială cu privire la toţi indivizii. Rezultatul (R(B_W)) este o *carte Ramsey;* şi fie R(W) starea de lucruri (*lumea Ramsey*) corespunzătoare ei. Ar fi plauzibil să presupunem că ramsificarea nu conduce la nici o pierdere de informaţie. Pentru că, să considerăm proprietăţile lui Socrate: cartea Ramsey despre α conţine informaţia că există exact un individ care are toate aceste pro-

prietăţi; şi atunci ce adăugăm noi spunând că *Socrate* este cel care le are? Putem, de asemenea, vorbi despre lumi Ramsey ca despre lumi posibile aşa cum au fost ele explicate în cele precedente.

Dar acum poate să apară o problemă asemănătoare cu cea a identităţii transmundane. Pentru că este plauzibil să presupunem că nici o carte Ramsey nu implică faptul că Socrate există şi că nici o lume Ramsey nu conţine existenţa sa. Dacă aşa ceva trebuie *să fie* plauzibil, desigur, trebuie să rafinăm noţiunile de carte şi de lume Ramsey. De exemplu, o carte *B*(*W*) poate conţine judecata că Socrate are proprietatea de a fi cel mai scund filosof grec din α. Dar această proprietate este o esenţă a lui Socrate[11], astfel încât R(B_W) va implica faptul că Socrate există. De aceea, poate că trebuie să ramsificăm atât cu privire la lumi, cât şi cu privire la indivizi. Şi trebuie făcut ceva în legătură cu proprietăţi cum este, de exemplu, *socrateitatea;* poate că trebuie să spunem, chiar şi cu aproximaţie, că în cărţile şi lumile Ramsey trebuie să figureze numai proprietăţi „calitative“ sau „naturale“ sau „empiric manifeste“.

Dar să ne imaginăm că am tratat în mod satisfăcător aceste probleme. Atunci (continuă cel care obiectează), se pare că nici o lume Ramsey nu conţine existenţa lui Socrate. R(B_α), de exemplu, cartea Ramsey despre α, implică, într-adevăr, existenţa unei persoane oarecare cu toate proprietăţile „naturale“ sau „calitative“ ale lui Socrate; dar implică ea oare existenţa lui *Socrate?* Poate că altcineva — Platon, de exemplu — ar fi putut avea toate acele proprietăţi; poate că se găseşte o lume posibilă în care el le *are*. În acest caz, R(B_α) nu implică faptul că Socrate există; iar R(α) nu include existenţa lui Socrate — sau, respectiv, non-existenţa sa. Deci, Socrate nu există în R(α). Şi dacă acest lucru este adevărat pentru α, el va fi, fără îndoială, adevărat pentru orice lume posibilă *W* — adică, R(*W*) nu va conţine nici existenţa, nici non-existenţa lui Socrate. Dar o carte Ramsey, după cum am spus, conţine tot atâta informaţie cât şi corespondenta sa neramsificată. Deci, nu putem spune despre Socrate că există în alte lumi posibile — sau, în aceeaşi măsură, că nu există.

Dacă aceasta nu este o problemă a identității transmundane, este cel puțin o anomalie transmundană. Dar produce ea oare vreo greutate pentru ideea că Socrate există în diferite lumi posibile? Cred că nu. Pentru că poate fi plauzibil să presupunem că ramsificarea nu distruge informația și poate fi plauzibil să presupunem că nici o lume Ramsey nu conține existența lui Socrate; nu este, însă, nicidecum plauzibil să-l urmăm pe cel care obiectează făcând *ambele* supoziții. Dacă lumile Ramsey *nu* conțin existența lui Socrate, atunci, evident, informația *este* pierdută în procesul de ramsificare. Este cât se poate de clar că existența lui Socrate este o stare de lucruri posibilă (deoarece ea se realizează); și pentru orice stare de lucruri posibilă, se găsește o stare de lucruri posibilă maximală care o conține. Deci, dacă nici o lume Ramsey nu conține existența lui Socrate, atunci informația este într-adevăr pierdută în procesul de ramsificare, iar lumile Ramsey nu sunt stări de lucruri maximale și, prin urmare, nu sunt lumi posibile — în care caz, este indiferent dacă Socrate există sau nu în ele. Dacă, pe de altă parte, informația *nu* este pierdută în procesul de ramsificare, atunci R(B_W) va implica orice membru al lui $B(W)$, inclusiv fapte cum ar fi acela că Socrate există. Desigur, dacă nu este pierdută nici o informație, R(W) va fi doar (sau echivalentă cu) W. Dar atunci, R(α), de exemplu, va conține existența lui Socrate, deoarece și α o conține.

Dar *este* oare pierdută informația în procesul de ramsificare? Am putea pune această întrebare și în alte moduri: ramsificarea este o funcție; este oare această funcție biunivocă sau de la mulți la unul? Sunt lumile Ramsey echivalente cu lumile posibile? Este orice esență echivalentă cu o intersecție a proprietăților „calitative“ sau „naturale“? Este posibil ca tu să ai toate proprietățile mele calitative și eu să le am pe toate ale tale? Sunt oare lumi care să difere între ele doar printr-o permutare a indivizilor? Aceste întrebări sunt echivalente și echivalent de dificile; eu nu cunosc răspunsurile la ele, în parte datorită incertitudinilor cu privire la așa-zisa noțiune de proprietate calitativă. Dar poate că ele sunt cel mai bine concepute ca întrebări privitoare la faptul dacă anumite proprietăți sunt esențiale pen-

tru purtătorii lor. Pentru că, să-l luăm pe Socrate și să considerăm intersecția S_Q a proprietăților sale calitative. Întrebarea este dacă complementara lui S_Q este esențială pentru tot ceea ce este diferit de Socrate — mai exact, dacă această judecată este în mod necesar adevărată. Pentru a pune întrebarea invers, să considerăm intersecțiile posibile maximale ale proprietăților calitative — adică, intersecțiile maximale care sunt exemplificate în vreo lume. Socrate o exemplifică doar pe una dintre acestea; el are complementarele celorlalte. Întrebarea este dacă el are aceste complementare în mod esențial — dacă, deci, complementara reuniunii acestor intersecții maximale este esențială pentru el.

Dacă acestea sunt întrebări inteligibile, eu nu cunosc răspunsurile la ele. Se pot formula întrebări similare: se găsesc oare o lume *W* și un obiect *x* în *W* astfel încât *x* să fie identic cu Socrate și *x*, să spunem, să se fi născut în 1500 î.H., sau să fi fost o spălătoreasă irlandeză din secolul al XVII-lea? Se găsește oare o lume în care să existe ceva identic cu Socrate și cu președintele Statelor Unite? Aceste întrebări se pot reclama ca fiind întrebări despre identitatea transmundană; în realitate, și ele sunt întrebări privitoare la care anume proprietăți ale lui Socrate sunt esențiale pentru el. Ar fi putut el avea proprietatea de a-fi-lipsit-de-corp-la-un-moment-sau-altul? Sau proprietatea de a-avea-un-corp-de-aligator-la-un-moment-sau-altul? (Conform lui Socrate însuși, oricine are prima proprietate, iar unele dintre cunoștințele sale mai arțăgoase o pot avea și pe a doua.) Acestea sunt întrebări reale; s-ar putea ca noi să nu fim în stare să răspundem la ele. Ar fi un exces de zel, însă, să conchidem că se află vreo dificultate sau confuzie în ideea că Socrate există în multe lumi posibile. Faptul că nu dispunem de răspunsuri demne de încredere înseamnă doar că Socrate are *unele* proprietăți astfel nu putem cu ușurință spune dacă ele sunt sau nu esențiale pentru el; ea nu face decât să sugereze că *toate* proprietățile sale sunt astfel enigmatice. Și, într-adevăr, nu toate sunt așa. Evident, Socrate ar fi putut fi un pic mai scund sau un pic mai înalt, un pic mai înțelept sau un pic mai puțin cinstit. Dar atunci Socrate nu este un individ mundan-legat; sunt multe lumi posibile în care el există.

4. Obiecţii faţa de ITM

Argumentele în favoarea teoriei indivizilor mundan-legaţi se întemeiază, deci, pe eroare şi confuzie; dar se pot oare găsi motive pozitive pentru respingerea acestei teorii? Se pare că da. Atuul principal al teoriei este că nici un obiect nu există în mai mult decât o singură lume posibilă; aceasta implică concepţia exagerată că — luând termenul de „proprietate" într-un sens oricât de larg dorim — nici un obiect nu ar putea fi lipsit de vreo proprietate pe care, în realitate, o are. Dacă lumea ar fi fost diferită chiar şi în cel mai neînsemnat mod, cel mai irelevant pentru Socrate, Socrate n-ar fi existat. Conform acestei teorii, dacă Dumnezeu l-a creat şi pe Socrate şi *n* electroni, atunci a fost absolut imposibil ca el să-l fi creat şi pe Socrate şi *n* + 1 electroni. Prin aceasta, ITM nu reuşeşte să distingă relaţia în care se afla Socrate cu atributele inconsistente — a fi atât căsătorit, cât şi necăsătorit, de exemplu — de relaţia în care se află el cu un atribut ca, de exemplu, *a fugi în Teba* sau *a fi astfel încât să existe n* + 1 *electroni*. Conform acestui punct de vedere, este la fel de imposibil ca Socrate s-o fi avut atât pe prima cât şi pe cea de-a doua. *Fiecare* atribut al lui Socrate este un atribut pe care el îl are în orice lume în care el există — existând numai o asemenea lume; deci, nici un atribut pe care el nu-l are nu este astfel încât să se găsească o stare de lucruri posibilă în care el să-l aibă. Prin urmare, conform acestui punct de vedere, oricare dintre proprietăţile lui Socrate este esenţială pentru el.

Să considerăm, în plus, o judecată de genul:

(6) Socrate este prost,

o judecată care predică despre Socrate o proprietate pe care el n-o are. Probabil că (6) este adevărată, într-o lume posibilă dată, numai dacă Socrate există în acea lume şi are proprietatea de a fi prost în ea. Dar, conform cu ITM, nu se găseşte nici o asemenea lume; prin urmare, (6) este în mod necesar falsă. Deci, conform cu ITM, orice judecată care predică despre Socrate o proprietate pe care el n-o are va fi în mod necesar falsă.

Să considerăm, mai departe, orice judecată *p* care este falsă, dar contingentă; deoarece *Socrate există* este adevărată numai în α, unde *p* este falsă, nu se găseşte nici o lume în care *p* şi *Socrate există* să fie ambele adevărate; cea de-a doua, deci, implică negaţia celei dintâi. Prin urmare, *Socrate există* implică orice propoziţie adevărată. Şi, evident, toate acestea sunt în mod clar false. Dacă ştim cumva ceva despre modalitate, ştim că unele dintre proprietăţile lui Socrate sunt accidentale pentru el, că *Socrate este prost* nu este în mod necesar falsă şi că *Socrate există* nu implică orice judecată adevărată.

5. *Teoria contrapărţilor*

Dar aici trebuie să luăm în consideraţie o tulburător de nouă îndoială faţă de această veche teorie. Adoptând teoria indivizilor mundan-legaţi, David Lewis îi adaugă sugestia că un individ mundan-legat în mod tipic are *opuşi* în alte lumi posibile:

> Relaţia contrapărţilor constă în substituirea de către noi a identităţii între lucruri în lumi diferite. Acolo unde cineva ar spune că eşti în mai multe lumi, în care ai proprietăţi cumva diferite şi ţi se întâmplă lucruri întrucâtva diferite, prefer să spun că te găseşti în lumea actuală şi în nici o altă lume, dar ai contrapărţi în mai multe alte lumi. Contrapărţile tale seamănă cu tine mai mult decât celelalte lucruri în lumile lor. Dar în realitate ele nu sunt acelaşi lucru cu tine. Pentru că fiecare dintre ele este în lumea sa şi numai tu eşti în lumea actuală. Într-adevăr, am putea spune, cauzal vorbind, că contrapărţile tale sunt în alte lumi, că ele şi tu sunteţi aceiaşi; dar această asemănare nu este o identitate literală mai mult decât ar fi asemănarea dintre tine azi şi tine mâine. Ar fi mai bine să se spună că contrapărţile tale sunt oameni care ai fi fost tu, dacă lumea ar fi fost altfel[12].

Întărită cu teoria contrapărţilor, ITM nu mai pare a fi obligată să susţină că oricare dintre proprietăţile lui Socrate este esenţială pentru el; în schimb, o proprietate este esenţială pen-

tru el dacă și numai dacă oricare dintre contrapărțile sale (printre care se află și însuși Socrate) o are: „Pe scurt, un atribut esențial al unui lucru este un atribut pe care el îl are în comun cu toate contrapărțile sale. Toate contrapărțile sale sunt probabil oameni; dacă da, tu ești în mod esențial om" (*ibid.*, p. 122). Astfel, în timp ce, într-adevăr, nu se găsește nici o lume în care Socrate, Socratele *nostru* — obiectul care în lumea noastră este Socrate — n-are proprietatea de a fi cârn, se găsesc, fără îndoială, lumi care conțin contrapărți ale lui Socrate — contrapărți care nu sunt cârne. Deci, proprietatea de a fi cârn nu este esențială pentru el.

Să ne întoarcem acum la

(6) Socrate este prost.

ITM pare a implica, destul de paradoxal, că (6) este în mod necesar falsă. Poate fi aici de vreun ajutor teoria contrapărților? Probabil că da. Este firesc să presupunem că (6) este adevărată într-o lume dată *W* dacă și numai dacă lucrul denotat de „Socrate" — însuși Socrate — este prost în *W*. Dar acest lucru nu se poate bucura de proprietatea de a fi prost în *W* dacă el nu *există* în *W*. Deci, este normal să presupunem că (6) este adevărată în *W* numai dacă Socrate — Socratele lui α — există în *W*. Aceasta este o supoziție firească; dar nu una pe care să o accepte teoreticianul contrapărților. El susține, în schimb, că adevărul lui (6) în *W* nu cere existența în acea lume a ceea ce este în aceasta denotat de către „Socrate". El ar putea susține, de exemplu, că un nume ca „Socrate" denotează obiecte diferite cu privire la lumi diferite. Cu privire la α, el denotează un anumit obiect — un obiect care există numai în α. Cu privire la o altă lume *W*, însă, ceea ce denotează el (dacă denotează ceva) este nu lucrul care este Socrate în α, ci lucrul care este Socrate în *W* — una dintre contrapărțile lui Socrate. Conform acestui punct de vedere, deci, „Socrate", ca și „cel mai înalt bărbat din Boston", denotează obiecte diferite cu privire la lumi diferite.

Am putea formula această idee într-un mod esențialmente diferit: este la libera alegere a teoreticianului contrapărților să susțină că lucruri diferite au proprietatea de a fi Socrate în lumi

diferite — exact aşa cum, în lumi diferite, obiecte diferite au proprietatea de a fi cel mai înalt bărbat din Boston; pentru că el poate susţine că proprietatea de a fi Socrate este o proprietate valabilă numai pentru Socrate şi contrapărţile sale. Desigur, într-un asemenea caz, proprietatea de a fi Socrate — pe care am mai putea-o numi „socrateitate" — nu este proprietatea de a fi identic cu persoana care este Socrate în α, lumea actuală; ea nu este proprietatea de a fi acea persoană. *Acea* proprietate, într-adevăr, este exemplificată numai într-o singură lume: α; şi nu este posibil ca ea să fi fost exemplificată de către un individ diferit de cel care o exemplifică *în fapt*. *Socrateitatea,* pe de altă parte, este exemplificată în multe lumi; în timp ce, de fapt, ea este exemplificată de către Socrate în α, ea ar fi putut fi exemplificată (dacă cumva) de către altceva dacă lucrurile ar fi fost diferite chiar şi în cel mai neînsemnat mod. (Într-adevăr, conform teoriei contrapărţilor, un obiect poate avea mai multe contrapărţi în aceeaşi lume; deci, se găsesc, fără îndoială, lumi în care mai multe obiecte diferite exemplifică socrateitatea.) Această proprietate este cea care este valabilă numai pentru Socrate şi contrapărţile sale. Şi esenţialul este că (6) este adevărată, într-o lume dată *W*, numai în cazul în care *W* conţine un obiect care este atât Socrate, cât şi prost — adică, numai în cazul în care socrateitatea şi prostia sunt exemplificate în *W*. Deci, (6) este echivalentă cu:

(6') Ceva exemplifică atât pe Socrate, cât şi prostia.

Desigur, această judecată va fi adevărată în unele lumi, dar nu în toate.

Dar ce se poate spune despre:

(7) Există Socrate?

Dacă nimic nu există în mai mult decât o singură lume, atunci, probabil, Socrate nu există în mai multe lumi, în care caz, conform cu ITM (chiar dacă întărită cu teoria contrapărţilor), (7) pare totuşi a fi adevărată doar într-o singură lume şi pare totuşi a implica orice judecată adevărată. Dar poate că aparenţele sunt înşelătoare; poate că teoria contrapărţilor oferă

mijloacele de a nega că (7) este adevărată numai într-o singură lume. Conform teoriei contrapărţilor, aşa cum este ea interpretată în discuţia de faţă,

(6) Socrate este prost

este adevărată, după cum am văzut, în orice lume în care socrateitatea şi prostia sunt coexemplificate — adică, în orice lume în care Socrate are o contraparte proastă. Probabil că atunci se poate susţine că (7) este adevărată în orice lume în care Socrate are o contraparte existentă — adică, în orice lume în care el are o contraparte. Această judecată este adevărată în orice lume în care socrateitatea are o instanţă; întrucât există multe asemenea lumi, există multe lumi în care ea este adevărată; deci, (7) nu implică orice judecată adevărată.

Dar dacă (7) este adevărată în multe lumi, cum se potriveşte teza centrală a ITM — că nimic nu există în mai mult decât o singură lume? Dacă Socrate (şi orice altceva) există numai într-o singură lume, adică dacă

(8) Socrate există în mai mult decât o singură lume

este falsă, cum poate fi (7) adevărată în mai mult decât o singură lume? Nu se află aici nici o dificultate. Socrate există în exact o singură lume; deci, (8) este falsă. Dar adevărul multimundan al lui (7) (interpretată ca mai sus) nu cere ca obiectul care are socrateitatea în α să existe în mai mult decât o singură lume; el cere numai ca socrateitatea să fie instanţiată în mai multe lumi. Faptul de a fi astfel multiplu instanţiată nu este în nici un fel inconsistent cu susţinerea că ceea ce o instanţiază aici în α nu există şi în altă parte.

În plus (poate printr-un efort genial de a părea agreabil prietenilor săi de orientare transmundană), teoreticianul contrapărţilor poate merge până la a nega că (8) este falsă. În primul rând, el ar putea, dacă ar vrea, s-o interpreteze pe (8) ca fiind afirmaţia *de dicto* absolut corectă că *Socrate există* este adevărată în mai mult decât o singură lume. Conform cu ideea centrală a ITM, nimic nu există în mai mult decât o singură lume. Această afirmaţie, însă, nu este inconsistentă cu (8), in-

terpretată ca mai sus. Pentru că, să presupunem că predicatul „există în mai mult decât o singură lume" exprimă o proprietate pe care, conform cu ITM, n-o are nici un obiect. Deci, (8), dacă este adevărată, nu trebuie văzută ca predicând această proprietate despre Socrate; dacă ar face acest lucru, ar fi falsă. Ceea ce face ea, în schimb, este că predică *adevărul în mai mult decât o singură lume* despre *Socrate există.* Este o paralelă instructivă între (8), interpretată astfel, şi

(9) Numărul planetelor este posibil mai mare decât 9.

Interpretată *de dicto,* (9) predică foarte corect posibilitatea despre:

(10) Numărul planetelor este mai mare decât 9.

Este plauzibil să adăugăm, în plus, că cuvintele „este posibil mai mare decât 9" exprimă o proprietate[13] — proprietatea pe care o are un lucru numai în cazul în care el este posibil mai mare decât 9. Orice număr mai mare decât 9 se bucură de această proprietate; cu alte cuvinte, orice număr mai mare decât 9 este *posibil* mai mare decât 9. Numărul planetelor, însă, fiind 9, n-are proprietatea despre care vorbim. Deci, (9) poate fi interpretată ca o aserţiune *de dicto* adevărată; dar, astfel interpretată, ea nu predică despre obiectul numit de expresia „numărul planetelor" proprietatea exprimată de „este posibil mai mare decât 9".

Lucrurile stau în mod similar pentru (8), deci. Deşi cuvintele „există în mai mult decât o singură lume"exprimă o proprietate pe care (dacă ITM este adevărată) nimic n-o are, (8) nu predică acea proprietate despre nimic şi, prin urmare, nu este neapărat falsă (în orice caz, în acea interpretare). Şi, în consecinţă, inferenţa de la

(11) Nimic nu există în mai mult decât o singură lume

la falsitatea lui (8) este inacceptabilă, după cum putem observa dacă o comparăm cu o alta:

(12) Orice număr mai mare decât 7 este în mod necesar mai mare decât 7;

(13) Numărul planetelor este mai mare decât 7;

deci,

(14) Numărul planetelor este în mod necesar mai mare decât 7.

Dacă pe (14) o interpretăm ca fiind afirmaţia *de dicto* că:

(15) Numărul planetelor este mai mare decât 7

este în mod necesar adevărată, atunci, evident, ea nu poate să rezulte din (12) şi (13). (12) spune foarte exact că orice număr care satisface o anumită condiţie are o anumită proprietate — aceea de a fi în mod necesar mai mare decât 7. (13) arată corect că numărul planetelor satisface această condiţie. (14), însă, nu este consecinţa *de re* că numărul planetelor are această proprietate, ci aserţiunea *de dicto* falsă (şi inconsecventă) că (15) este în mod necesar adevărată. Şi acelaşi lucru se poate spune despre (8). Conform cu propunerea prezentă, aceasta nu este aserţiunea *de re* că un anumit obiect are proprietatea despre care (11) spune că nimic n-o are; ea este, în schimb, alegaţia *de dicto* că *Socrate există* este adevărată în mai mult decât o singură lume — o alegaţie pe deplin consistentă cu (11).

Dar există şi un al doilea mod în care teoreticianul contrapărţilor se poate alătura colegilor săi transmundanişti în susţinerea adevărului lui (8). Să revenim la:

(6) Socrate este prost.

Am spus că (6), conform teoriei contrapărţilor, este în mod contingent falsă, în ciuda faptului că nu se găseşte nici o lume în care Socrate (Socratele lui α) să aibă proprietatea de a fi prost. Dar poate că teoreticianul contrapărţilor este capabil să susţină că se găseşte un sens — poate întrucâtva atenuat sau special — în care Socrate să aibă *într-adevăr* această proprietate în mai multe lumi. Pentru că, probabil el poate spune că Socrate are proprietatea de a fi prost într-o lume *W* (în acest sens nou şi mai larg al lui „are“) dacă el are o contraparte în *W* care are prostia acolo (în sensul vechi şi strict al lui „are“)[14]. Dar atunci, fireşte că el poate susţine că se găsesc lumi în care Socrate — Socratele nostru, Socratele lui α — are proprietatea

de a fi prost. În mod similar stau lucrurile cu (8). Am arătat că (8) ar putea fi concepută ca fiind adevărată *de dicto*, dar falsă *de re*. Dar teoreticianul contrapărţilor poate susţine în mod alternativ că ea este şi adevărată şi *de re*. Pentru că el poate susţine că Socrate există într-o lume *W*, în acest sens nou şi mai larg, dacă el are o contraparte în *W*; şi, în acest sens mai larg al lui „există", va fi corect să se spună că Socrate există în mai mult decât o singură lume. În sensul iniţial şi mai restrâns al lui „există", Socrate şi noi ceilalţi existăm doar într-o singură lume; în sensul nou şi mai larg, Socrate şi oricine altcineva există în mai multe lumi.

În acest fel, adeptul lui ITM poate menţine în orice caz o aparenţă de armonie cu cei care susţin că Socrate există în mai multe lumi. El poate merge până acolo încât să se alăture celui care susţine identitatea transmundană prin a afirma adevărul lui (8). Se poate crede că această atitudine a sa este mai puţin ingenuă decât ingenioasă; şi poate că aşa şi este. Dar, deocamdată, adăugarea teoriei contrapărţilor pare să echipeze ITM cu un remediu împotriva bolilor de care n-ar putea scăpa altfel.

6. *Insuficienţele semantice ale teoriei contrapărţilor*

Teoria contrapărţilor promite eliberarea de diferitele boli ale ITM. Această promisiune, însă, rămâne nerealizată, după părerea mea. Pentru că ITM, oricât de întărită cu teoria contrapărţilor, este încă expusă unor obiecţii decisive. Aceste obiecţii sunt de două feluri, corespunzător celor două moduri în care s-ar putea aborda teoria contrapărţilor. Pe de altă parte, această teorie face un număr de alegaţii metafizice. De exemplu, ea afirmă existenţa lumilor posibile; ea adaugă că orice lucru există într-o lume sau alta şi doar o singură lume este actuală. Mai important încă, ea susţine că orice obiect există în exact o singură lume. Dar teoria contrapărţilor face şi altceva. Ea formulează aserţiuni despre lucruri cum ar fi:

(16) Socrate ar fi putut fi necorporal.

Conform teoriei contrapărţilor, (16) este adevărată dacă şi numai dacă unele dintre contrapărţile lui Socrate sunt necorporale, sau dacă şi numai dacă unele dintre contrapărţile sale satisfac formula „*x* este necorporal". Acest aspect semantic al teoriei contrapărţilor poate fi privit în mai multe moduri. S-o considerăm, de exemplu, pe (16): discută oare teoria contrapărţilor despre *propoziţia* (16) care stabileşte condiţiile de adevăr pentru ea, urmărind, prin aceasta, să ne ofere o pătrundere în semnificaţia acestei propoziţii şi a lumilor modale pe care ea le conţine? Sau obiectul ei este, în schimb, *judecata* (16) — judecată care este de fapt exprimată de propoziţia (16) — pretenţia sa fiind că această judecată este echivalentă, într-un sens tare, cu judecata că Socrate are cel puţin o contraparte necorporală? Poate că este mai natural să interpretăm teoria în primul mod. Hai s-o interpretăm astfel, ţinând minte şi cealaltă posibilitate. Astfel înţeleasă, teoria contrapărţilor oferă o semantică pentru un fragment modal al limbajului nostru, sau pentru o versiune organizată a unui astfel de fragment. Şi, interpretată astfel, teoria va fi reuşită numai dacă nu atribuie unei propoziţii evident adevărate o condiţie de adevăr care, conform cu însăşi această teorie, este neîndeplinită. Mi se pare că aici teoria nu este în întregime reuşită; am putea spune că ea suferă de anumite insuficienţe semantice. Voi schiţa două genuri de asemenea insuficienţe.

A. SOCRATE ŞI XENOFON

Evident, Socrate ar fi putut fi foarte diferit. El ar fi putut avea multe proprietăţi care-i lipsesc şi i-ar fi putut lipsi multe dintre cele pe care le are; şi aceasta cu privire doar la acele proprietăţi pe care le avem în vedere pentru a decide dacă cineva *seamănă* cu Socrate. Să considerăm aceste proprietăţi; printre ele găsim unele cum ar fi curajul, inteligenţa, înţelepciunea, cinstea, a fi dascălul lui Platon, a fi fost născut în Atena în 470 î.H., a fi participat la bătălia de la Maraton, a fi fost executat de către atenieni sub acuzaţia de corupere a tineretului ş.a.m.d. Dar este evident că lucrurile ar fi putut sta diferit cu Socrate. El ar fi putut avea o înfăţişare diferită. Într-adevăr, dacă Capitolul

IV este corect, el ar fi putut avea corp de aligator; dar aici nu avem nevoie să mergem atât de departe. El ar fi putut fi mai puţin cinstit decât a fost. Ar fi putut fi un ticălos, şi încă unul care n-ar fi strălucit în această postură. Dacă el *ar fi fost* aşa, atunci ar fi fost mai puţin decât a fost *în realitate*, să spunem, Xenofon. La urma urmei, şi Xenofon a fost un cetăţean atenian inteligent, curajos, cinstit, care şi-a pus amprenta pe istoria lumii occidentale. Astfel, dacă Socrate ar fi fost un ticălos înalt, slăbănog, prost, care ar fi semănat cu Ichabod Crane — dacă ar fi trăit în Teba, nu l-ar fi întâlnit niciodată pe Platon şi nu s-ar fi auzit niciodată despre el după moartea lui — atunci el ar fi semănat mai puţin cu el aşa cum a fost el *în mod actual* decât a fost Xenofon. Am putea formula acest lucru spunând că el ar fi semănat cu Socratele lui α mai puţin decât a făcut-o Xenofonul lui α.

Prin urmare, este posibil ca Socrate să fi semănat mai puţin cu el aşa cum a fost în α decât a fost Xenofon. Dar dacă acest lucru este posibil, atunci fără îndoială este posibil ca Socrate să fi fost foarte diferit decât a fost *el* în realitate, pe când Xenofon ar fi fost foarte asemănător cu el aşa cum a fost el în realitate. Rezultă, deci, că Socrate şi Xenofon ar fi putut fi astfel încât cel dintâi să fi semănat mai puţin cu Socrate aşa cum a fost el în realitate (în α) decât cel de-al doilea. Dacă presupunem că Socrafe şi Xenofon există în mai mult decât o singură lume, am putea formula acest lucru spunând că se găseşte o lume *W*, diferită de α, astfel încât Socrate şi Xenofon să existe amândoi în *W* şi în care Xenofon să semene cu Socrate aşa cum este el în α mai mult decât o face Socrate. Prin urmare,

(17) Socrate şi Xenofon ar fi putut fi astfel încât cel de-al doilea să fi semănat cu Socrate aşa cum a fost el în lumea actuală mai mult decât a făcut-o cel dintâi

este adevărată. Adică, această propoziţie exprimă o judecată adevărată.

Condiţiile de adevăr stabilite pentru (17) de către teoria contrapărţilor sunt, însă, conform acestei teorii, neîndeplinite. Pentru că, conform acestei teorii, (17) este adevărată numai

dacă se găseşte o lume *W* în care Socrate şi Xenofon să aibă contrapărţile S_W şi X_W astfel încât $X_{W'}$ să semene cu Socrate (Socratele lui α) mai mult decât o face S_W. Dar teoria mai susţine şi că o contraparte a lui Socrate într-o lume *W* seamănă cu Socrate mai exact decât o face orice altceva care există în *W*: „Contrapărţile tale seamănă cu tine îndeaproape în conţinut şi context în privinţe importante. Ele seamănă cu tine mai exact decât o fac celelalte lucruri în lumile lor“[15]. Am putea spune, deci, că negaţia lui (17) este *validă* conform teoriei contrapărţilor prin faptul că teoria implică faptul că condiţiile de adevăr pe care ea le stabileşte pentru o propoziţie sunt îndeplinite. Dar este cât se poate de evident că (17) este în fapt adevărată.

B. SOCRATE ŞI SOCRATE-IDENTITATEA

O a doua dificultate semantică: s-o considerăm pe:

(18) Orice om este cel puţin la fel de înalt cum este de fapt.

Este plauzibil să înţelegem această judecată ca predicând o anumită proprietate despre fiecare persoană — o proprietate care este în mod universal împărtăşită. Ea predică despre Kareem Abdul-Jabbar, de exemplu, proprietatea de *a-fi-cel-puţin-la-fel-de-înalt-precum-este,* o proprietate care nu-l distinge în nici un fel de oricine altcineva. Dar, să considerăm acum o instanţă a lui (18), cum ar fi:

(19) Kareem Abdul-Jabbar este cel puţin la fel de înalt ca şi Kareem Abdul-Jabbar.

Desigur, (19) predică despre Jabbar proprietatea pe care (18) spune că o are orice lucru. Dar ea predică de asemenea despre el o proprietate pe care el n-o împărtăşeşte cu alţii; pentru că ceea ce spune ea de asemenea despre el este că el are proprietatea de a fi cel puţin la fel de înalt ca şi Kareem Abdul-Jabbar — o proprietate pe care o are aproape numai el.

Acelaşi lucru este valabil pentru:

(20) Orice lucru este identic cu sine însuşi.

Această judecată predică despre orice obiect că are proprietatea de a fi auto-identic — o proprietate, într-adevăr, comună. Iar o instanţă a lui (20), cum ar fi:

(21) Socrate este identic cu Socrate,

de exemplu, predică auto-identitatea despre Socrate. Dar (21) mai spune despre el că are identitatea-cu-Socrate — adică, proprietatea de *a-fi-identic-cu-lucrul-care-în-mod-actual-este-Socrate,* sau *identitatea-cu-lucrul-care-este-Socrate-în-*α; această proprietate îi aparţine numai lui. Întrucât aceste proprietăţi nu caracterizează aceleaşi obiecte, ele sunt, în mod clar, diferite; am putea spune, totuşi, că ele *coincid cu privire la* Socrate prin faptul că este imposibil ca el s-o aibă pe una dintre ele fără s-o aibă şi pe cealaltă. Aceeaşi dualitate, de altfel, caracterizează şi o judecată cum ar fi:

(22) Orice lucru este în mod esenţial identic cu sine însuşi.

O instanţă a lui (22), cum este:

(23) Socrate este în mod esenţial identic cu Socrate

spune despre Socrate că are proprietatea de a fi în mod esenţial auto-identic; dar ea spune despre el şi că are în mod esenţial proprietatea de a fi identic cu *Socrate* — o cu totul altă chestiune.

Iar aici, ITM, întărită cu teoria contrapărţilor, intră în încurcătură. Pentru că, conform acestei teorii, auto-identitatea şi identitatea-cu-Socrate (adică, *identitatea-cu-lucrul-care-în-mod-actual-este-Socrate*) nu coincid cu privire la Socrate. În timp ce este imposibil, conform cu teoria contrapărţilor, ca lui Socrate să-i lipsească *auto-identitatea,* nu este imposibil ca lui să-i lipsească *identitatea-cu-Socrate.* (Această ultimă proprietate este, desigur, diferită de socrateitate; ea nu este proprietatea comună lui Socrate şi contrapărţilor lui, ci, mai curând, proprietatea de a fi identic cu obiectul care în realitate exemplifică socrateitatea.) Conform cu teoria contrapărţilor, această proprietate este esenţială pentru Socrate numai dacă o are oricare dintre contrapărţile sale. Dar, evident, numai Socrate, din-

tre toate contrapărţile sale, are identitatea-cu-Socrate. Prin urmare, conform cu teoria contrapărţilor, proprietăţile de auto-identitate şi identitate-cu-Socrate nu coincid cu privire la Socrate: lui nu i-ar fi putut lipsi auto-identitatea, dar i-ar fi putut lipsi identitatea-cu-Socrate. El are auto-identitatea în mod esenţial, dar identitatea-cu-Socrate în mod accidental.

Cu alte cuvinte, conform cu teoria contrapărţilor, propoziţiile:

(24) Socrate ar fi putut fi diferit de Socrate (interpretând în sensul *de re* cu privire la ambele ocurenţe ale lui Socrate)

sau

(24') Socrate ar fi putut fi diferit de persoana care în mod actual este Socrate

sau

(24*) Socrate ar fi putut fi diferit de persoana care este Socrate în α, lumea actuală

sunt adevărate. Pentru că, conform teoriei contrapărţilor, un obiect ar fi putut avea o proprietate *P* dacă el are o contraparte cu *P*. Şi (cu excepţia cazului în care el însuşi este singura sa contraparte) Socrate are, într-adevăr, contrapărţi care au proprietatea de a fi diferite de persoana care în mod actual este Socrate — persoana care este Socrate în α, lumea actuală. Într-adevăr, toate contrapărţile lui, în afară de una singură, au această proprietate. Deci, teoria contrapărţilor stabileşte pentru (24), (24') şi (24*) o condiţie de adevăr care, conform cu teoria contrapărţilor, este îndeplinită; şi aceasta în ciuda faptului că aceste propoziţii exprimă evident o judecată falsă.

Ceea ce este paradoxal aici este, desigur, susţinerea că aceste *propoziţii* sunt adevărate, exprimă o judecată adevărată. Nu este paradoxal să se pretindă că *condiţiile de adevăr* pe care le stabileşte pentru ele teoria contrapărţilor sunt valabile. Pentru că o contraparte a lui Socrate este un obiect foarte asemănător cu, dar distinct de, el. Şi, fără îndoială, el are într-adevăr contrapărţi în alte lumi posibile — indiferent dacă el există sau nu

în alte lumi! Conform cu teoria contrapărților, judecata exprimată de aceste trei propoziții este echivalentă cu:

(25) Există o lume în care există un obiect foarte asemănător cu, dar diferit de, Socrate;

și, fără îndoială, (25) este adevărată.

Dar, de fapt, judecata exprimată în mod obișnuit de (24), (24') și (24*) nu este adevărată. Pentru că această judecată este adevărată numai dacă Socrate — lucrul care exemplifică socrateitatea — ar fi putut exista și ar fi fost difcrit de lucrul care exemplifică socrateitatea. Ea ar fi adevărată numai dacă Socrate ar fi putut fi diferit de Socrate. Dar el n-ar fi putut fi astfel.

Vor mai fi, desigur, și alte dificultăți de acest gen. S-o considerăm pe:

(26) Socrate ar fi putut fi mai înțelept decât a fost.

Teoreticianul contrapărților nu va susține, desigur, că (26) este adevărată, numai dacă există o lume *W* în care Socrate să aibă o contraparte S_W care să fie mai înțeleaptă decât este S_W; mai curând, ceea ce cere (26) este să existe o lume *W* în care Socrate să aibă o contraparte S_W, care să fie mai înțeleaptă decât Socratele nostru. După toate probabilitățile, deci, (26) este adevărată. Dar atunci, în mod similar,

(27) Socrate ar fi putut fi o persoană diferită de cea care a fost

va fi adevărată numai în cazul în care există o lume *W* în care Socrate are o contraparte S_W, astfel încât S_W să fie o persoană diferită de cea care este Socratele nostru. Și, desigur, orice contraparte a lui Socrate (cu excepția lui Socrate însuși) este o persoană diferită de Socratele nostru. Întrucât teoreticianul contrapărților va susține în mod sigur că Socrate are contrapărți personale în alte lumi, el va fi obligat să susțină că (27) este adevărată. Dar nu este. Adică, (27) nu exprimă în realitate o judecată adevărată.

Mai departe, s-o considerăm pe:

(28) Dacă Socrate ar fi fost mai înalt decât a fost, el ar fi fost mai înțelept decât a fost.

Conform cu teoria contrapărţilor, această propoziţie este adevărată dacă (dar nu în mod necesar numai dacă) orice contraparte a lui Socrate care este mai înaltă decât Socratele nostru este, de asemenea, mai înţeleaptă decât Socratele nostru. După toate probabilităţile, aceasta este falsă. Dar să ne îndreptăm privirile spre:

(29) Dacă Socrate ar fi fost mai înalt decât a fost, ar fi fost o persoană diferită de cea care a fost.

Teoreticianul contrapărţilor va trebui să susţină că (29) este adevărată, pentru că este clar că orice contraparte a lui Socrate, care este mai înaltă decât Socratele nostru, este o persoană diferită (sau, dacă are contrapărţi non-personale, un lucru diferit) de cel care este Socratele nostru; orice astfel de contraparte este diferită de Socratele nostru. Dar nici de data aceasta (29) nu este de fapt adevărată. Într-adevăr, teoreticianul contrapărţilor trebuie s-o accepte pe:

(30) Pentru orice proprietate *P* pe care o are Socrate, Socrate are în mod esenţial proprietatea fie de a o avea pe *P*, fie de a fi o persoană diferită de cea care este.

Pentru că Socrate are o proprietate în mod esenţial dacă toate contrapărţile sale o au; dar Socrate o are pe *P* şi oricare dintre celelalte contrapărţi ale sale — contrapărţile lui Socrate care sunt diferite de el — are proprietatea de a fi o persoană diferită (sau un lucru diferit) de persoana (sau lucrul) care este Socratele nostru.

7. Insuficienţele metafizice ale teoriei contrapărţilor

Teoria contrapărţilor suferă, deci, de anumite insuficienţe semantice. Dar poate că se găsesc remedii pentru aceste încurcături. Într-adevăr, poate că ele pot fi tratate pur şi simplu prin restrângerea într-un mod judicios a părţii limbajului nostru pentru care considerăm că teoria oferă o semantică. Poate că se găsesc şi alte remedii. De altfel, dacă concepem această teorie ca pe o semantică, este natural să o concepem mai puţin

ca un efort de a spune adevărul metafizic sobru decât ca un fel de imagine sau ajutor al imaginației — util ca sursă de pătrundere în funcționarea limbajului nostru, dar nu să fie luat în serios ca metafizică. Am putea trata teoria contrapărților oarecum într-un mod asemănător cu modul în care tratăm figurile și diagramele în matematică; am putea să o tratăm ca pe un instrument euristic a cărui valoare trebuie găsită în pătrunderea pe care ne-o permite în funcționarea limbajului nostru. Luată astfel, teoria trebuie judecată după cantitatea de pătrundere (*insight*) pe care o oferă în realitate.

Dar am putea, de asemenea, interpreta teoria contrapărților ca fiind un efort de a descifra adevărul metafizic sobru despre modalitate; și tocmai interpretată astfel teoria se dovedește crucială pentru ceea ce ne interesează pe noi acum. Deci, hai să ne reorientăm atenția de la întrebarea semantică și să considerăm, în schimb, teoria contrapărților drept o mulțime de aserțiuni metafizice. Printre aceste aserțiuni se găsesc, în acest caz, pretențiile că sunt lumi posibile, că exact o singură lume posibilă este actuală, că obiectele există în lumi posibile ș.a.m.d. Și, desigur, locul central îl ocupă aici pretenția că nimic nu există în mai mult decât o singură lume. Sau poate, într-un mod mai puțin general, pretenția ar fi că obiectele concrete — vapoarele, pantofii, arhivarii, verzele și regii — există numai într-o singură lume; teoreticianul contrapărților n-are nevoie să formuleze nici o pretenție cu privire la existența unor obiecte abstracte cum ar fi mulțimile, numerele, proprietățile, judecățile și chiar lumile posibile. Obiectele concrete, cum sunt persoanele, există, însă, doar într-o singură lume.

În sine însăși, această idee nu este deloc ușor de crezut. Dacă ni s-ar cere să ne imaginăm stările de lucruri care nu se realizează, am ajunge la ceva de genul: situația lui *Socrate de a fi dulgher* sau situația lui *Royal Robbins de a fi cel mai vestit filosof al Americii*. Să presupunem că dacă s-ar fi realizat prima dintre acestea, atunci Socrate — adevărata persoană pe care o cunoaștem și o îndrăgim atât de mult — ar fi existat și ar fi avut o oarecare proprietate pe care în fapt n-o are. Să presupunem că această stare de lucruri conține existența unei persoane

care există în realitate — a persoanei pe care o numim „Socrate"; noi nu presupunem că ea conţine în schimb existenţa cuiva asemănător cu, dar totuşi diferit de, el. Dacă această stare de lucruri ar fi fost actuală, atunci tocmai această persoană — Socratele lui α — ar fi existat şi ar fi avut o proprietate oarecare pe care de fapt n-o are. Dar, fireşte că teoria contrapărţilor, interpretată ca metafizică, implică faptul că dacă Socrate n-a fost de fapt dulgher, atunci nu se găseşte nici o stare de lucruri posibilă astfel încât, dacă ea ar fi fost actuală, atunci Socrate însuşi ar fi existat şi ar fi fost dulgher. Dar aşa ceva este, într-adevăr, greu de spus.

Dar trebuie să mergem mai departe. Am subliniat mai înainte trei probleme cu ITM neîntărită cu teoria contrapărţilor: prima, ea pare să implice că Socrate are toate proprietăţile sale în mod esenţial; a doua, ea implică faptul că dacă Socrate este înţelept, atunci

(6) Socrate este prost

este în mod necesar falsă; şi a treia, ea produce consecinţa că

(7) Socrate există,

dacă este adevărată, implică orice judecată adevărată. Teoria contrapărţilor a promis că va atenua aceste dificultăţi. Dar, în realitate, ea nu ajută la nimic. Pentru că dacă teza centrală a acestei teorii este adevărată — dacă nimic nu există în mai mult decât o singură lume — atunci, aceste consecinţe neplăcute decurg, într-adevăr. S-o considerăm pe prima; şi să luăm orice proprietate pe care Socrate o are în mod accidental — înţelepciunea, de pildă. Conform cu teoria contrapărţilor, Socrate — persoana care în mod actual este Socrate, Socratele lui α, dacă doriţi — există numai într-o singură lume; lumea actuală. În acea lume el este înţelept. Prin urmare, nu se găseşte nici o lume în care el să fie neînţelept. Nu se găseşte nici o stare de lucruri posibilă care să conţină proprietatea acestei persoane de a fi neînţeleaptă. Prin urmare, este imposibil ca el să fi fost neînţelept; el n-ar fi putut fi neînţelept. Dar atunci el are

proprietatea de a fi înţelept în mod esenţial. Şi la fel vor sta lucrurile cu orice altă proprietate de care se bucură el.

Fireşte, teoreticianul contrapărţilor va răspunde că Socrate — Socratele lui α — are, fără îndoială, contrapărţi neînţelepte, ceea ce este suficient pentru adevărul că el ar fi putut fi neînţelept. Dar cum trebuie interpretat acest răspuns? Poate în unul din următoarele două moduri. Pe de o parte, el poate urmări să susţină că judecata:

(30) Sunt lumi în care există contrapărţi neînţelepte ale lui Socrate

este suficientă pentru adevărul judecăţii:

(31) Socrate ar fi putut fi neînţelept.

Dar cum este (30) atât de relevantă pentru (31)? Conform cu (30), se găseşte o lume *W* (diferită de α) care conţine existenţa unei contrapărţi neînţelepte a lui Socrate. Dacă această lume ar fi fost actuală, atunci ar fi existat o persoană neînţeleaptă foarte asemănătoare cu, dar diferită de, Socrate. Şi cum este acest lucru atât de relevant pentru susţinerea că Socrate însuşi — Socratele lui α — ar fi putut fi neînţelept? Ar fi putut exista o persoană proastă foarte asemănătoare cu Socrate; dar cum dovedeşte acest fapt că *Socrate* ar fi putut fi neînţelept? În ce fel prima este o raţiune pentru a doua? Am putea, de asemenea, pretinde că se găseşte o proprietate *P* astfel încât Socrate ar fi putut-o avea atât pe *P*, cât şi complementara sa, $\bar{P}$ — pe baza faptului că se găsesc lumi în care Socrate are o *pereche* de contrapărţi, una cu *P* şi cealaltă cu $\bar{P}$. Se găseşte, fără îndoială, o stare de lucruri posibilă care să conţină existenţa unei persoane neînţelepte care să fie asemănătoare cu Socrate; dar acest fapt este complet irelevant pentru adevărul că Socrate — Socrate însuşi — ar fi putut fi neînţelept.

Dar teoreticianul contrapărţilor ar putea răspunde în cu totul alt mod. Am subliniat înainte că el poate apela la un sens nou şi mai slab al lui „are" şi „există", astfel încât, în acest sens, să se poată spune că Socrate există şi are proprietăţi în alte lumi posibile. Socrate o are pe *P* într-o lume *W*, în acest

sens, dacă are o contraparte care o are pe *P* în *W* în sensul vechi şi strict. Ni-l putem imagina, deci, replicând după cum urmează. „Când spun că Socrate ar fi putut fi neînţelept, nu vreau să spun că se găseşte o lume posibilă în care Socrate — Socratele nostru — în sensul strict şi literal este neînţelept; vreau să spun numai că se găseşte o lume în care în sensul nou şi mai slab el are acea proprietate. Eu folosesc propoziţia „Socrate ar fi putut fi neînţelept" în aşa fel încât ceea ce exprimă ea să fie implicat de către adevărul că Socrate are contrapărţi proaste." Probabil în felul acesta discută el cu omul de rând dar gândeşte cu cel învăţat. El este perfect de acord că se găseşte o lume în care Socrate este neînţelept şi conchide că Socrate ar fi putut fi neînţelept. Dar, adoptând acest demers, el menţine acordul verbal cu noi ceilalţi care nu-l privim pe Socrate ca pe un individ mundan-legat.

Dar, desigur, acordul este numai verbal. Pentru că numai în acest sens slab şi special concede el existenţa unei lumi în care Socrate să fie neînţelept; şi folosirea de către el a propoziţiei „Socrate ar fi putut fi neînţelept" este, deci, la fel de slabă şi specială. Dacă, în întrebuinţarea pe care i-o dă el, propoziţia „Socrate ar fi putut fi neînţelept" exprimă o judecată implicată de faptul că Socrate are contrapărţi neînţelepte, atunci teoreticianul contrapărţilor foloseşte această propoziţie pentru a exprima o judecată diferită de cea pe care o exprimăm prin ea noi ceilalţi. În timp ce el este de acord cu propoziţia noastră, el neagă judecata pe care noi considerăm că o exprimă ea. În plus, el nu este în realitate în dezacord cu noi când spunem că teoria contrapărţilor implică faptul că Socrate n-ar fi putut fi neînţelept. Pentru că contrateza lui era numai că teoria sa nu implică faptul că Socrate n-a avut nici o contraparte proastă. Justeţea acestei susţineri este incontestabilă; dar ea este pe deplin consistentă cu susţinerea noastră că teoria contrapărţilor implică faptul că dacă Socrate este înţelept, atunci el nu putea fi neînţelept. Pentru că susţinerea noastră este, desigur, că teoria contrapărţilor implică judecata care *noi* considerăm că este exprimată de aceste cuvinte.

Să presupunem că eu ar trebui să susţin că nici un locuitor al Californiei n-a fost niciodată dincolo de graniţele acestui stat. „Acest lucru este ridicol“, vine răspunsul tău indignat, „deoarece, nu cu multă vreme în urmă, Ronald Reagan a fost la Washington, D.C.“. La care răspunsul meu ar fi următorul: „În mod actual, Reagan — adică, Reagan al Californiei — n-a fost niciodată dincolo de graniţele Nevadei. Pentru că la graniţă el a fost înlocuit cu altcineva, care a avut norocul să fie foarte asemănător cu el. Asemănarea era absolut stranie. În plus“, adaug eu, „propoziţia:

(32) Reagan a fost la Washington,

aşa cum o folosesc eu, este adevărată; pentru că ceea ce înţeleg eu prin aceasta este că cineva foarte asemănător cu Reagan — mai asemănător cu el decât oricine altcineva di Washington — a fost la Washington. Deci, teoria mea n-are implicaţia absurdă că dacă Reagan este californian, atunci el n-a fost niciodată la Washington“. Aici eu menţin un acord verbal cu alţii concedând că (32) este adevărată. Dar, în realitate, eu nu sunt de acord cu cei care o acceptă pe (32); pentru că, în gurile lor, ea exprimă o judecată despre care eu susţin că este falsă. Şi teoreticianul contrapărţilor face ceva asemănător. El susţine că nimic nu există în mai mult decât o singură lume; noi punem în evidenţă consecinţa că Socrate n-ar fi putut fi neînţelept; el repudiază acest rezultat nesănătos pe temeiurile că:

(31) Socrate ar fi putut fi neînţelept,

aşa cum o foloseşte el, exprimă o judecată adevărată dacă Socrate are o contraparte neînţeleaptă. Dar acordul său aparent cu noi este iluzoriu; pentru că, într-adevăr, în timp ce susţine, împreună cu noi, că (31) exprimă o judecată adevărată, cea pe care o folosim noi pentru a o exprima este, conform teoriei lui, categoric falsă.

O dificultate cardinală pe care o prezintă ITM în forma sa leibniziană iniţială era implicaţia sa că orice obiect are oricare dintre proprietăţile sale în mod esenţial; iar atractivitatea iniţială a teoriei contrapărţilor era promisiunea sa de a depăşi acea

dificultate. Cred că se poate observa acum că ea nu şi-a îndeplinit promisiunea. Desigur, noi putem defini locuţiunile de forma „*x* o are pe *P* în mod esenţial" în modul sugerat de teoria contrapărţilor; şi atunci vom fi în acord verbal cu adevărul că obiectele au unele dintre proprietăţile lor în mod accidental. Dar eu vreau să sugerez că acordul este *numai* verbal. Pentru că, conform ITM, dacă eu am o proprietate *P*, atunci nu se găseşte nici o lume în care eu — să folosim pe „eu" pentru a desemna persoana întâia singular — să nu am această proprietate. Deci, nu este posibil ca eu să n-o am. Fără îndoială, aşa cum poate replica teoreticianul contrapărţilor, se găsesc stări de lucruri posibile care să conţină existenţa unor persoane *asemănătoare* cu mine care să n-o aibă pe *P*; dar acest lucru este irelevant pentru problema dacă *eu* aş fi putut să n-o am pe *P* — dacă este posibil ca *eu* să n-o fi avut pe *P*. El nu este mai la subiect decât posibilitatea de a exista ceva sau cineva cu *numele* meu care să n-o aibă pe *P*. Aşadar, eu nu cred că teoria contrapărţilor reuşeşte să surmonteze această obiecţie faţă de ITM; această dificultate persistă.

Şi acelaşi lucru este valabil pentru celelalte două dificultăţi pe care le-am atribuit lui ITM în forma sa iniţială. Să ne întoarcem din nou la judecata:

(6) Socrate este prost.

ITM implică faptul că (6) este în mod necesar falsă; iar adăugarea teoriei contrapărţilor n-o scuteşte de această implicaţie supărătoare. Fireşte, ni se va spune din nou că (6) este adevărată în orice lume în care Socrate are o contraparte proastă. Ni se va spune că (6) este echivalentă cu:

(33) Socrateitatea şi prostia sunt coexemplificate,

unde *socrateitatea* este proprietatea caracteristică doar lui Socrate şi contrapărţilor sale. Această proprietate este cea care ar fi putut fi exemplificată de către cineva diferit de persoana care o exemplifică de fapt, Socratele lui α. Într-adevăr, în orice altă lume în care ea este exemplificată, ea *este* exemplificată de către altcineva.

Dar în realitate (6) nu este echivalentă cu (33). Cu alte cuvinte, judecata exprimată de obicei de propoziţia „Socrate este prost" nu este echivalentă cu (33). Pentru că prima ar fi fost adevărată numai dacă însuşi Socrate — persoana care există în α — ar fi existat şi ar fi fost proastă. Această judecată este adevărată într-o lume *W* numai dacă acea persoană există şi este proastă în *W*. Deci, ea nu este implicată de (33), care este adevărată într-o lume dată dacă cineva diferit de, dar suficient de asemănător cu Socrate este prost în această lume. Într-adevăr, ceea ce spune (6) nu este că prostia şi socrateitatea (*Socrateity*) sunt coexemplificate, ci că prostia şi *socratitatea* (*Socraticness*) sunt coexemplificate, unde socratitatea este proprietatea pe care o are un obiect numai dacă el este identic cu persoana care este în fapt Socrate. Aceasta este o proprietate pe care Socrate n-o are în comun nici cu contrapărţile sale, nici cu nimic altceva. Din punctul de vedere al teoriei contrapărţilor, socratitatea este o proprietate ce aparţine numai obiectului care exemplifică socrateitatea în α. Şi tocmai *aceasta* este proprietatea despre care (16) susţine că este coexemplificată cu prostia. Desigur, teoreticianul contrapărţilor poate decide să folosească propoziţia (6) pentru a o exprima pe (33), prezervând, astfel, acordul verbal cu aceia dintre noi care susţin că (6) este contingentă. Dar totuşi el susţine că judecata pe care *noi* considerăm că o exprimă (6) este în mod necesar falsă.

Cea de-a treia şi ultima dificultate inerentă ITM era că, conform acestei concepţii,

(7) Socrate există

este adevărată numai în lumea actuală şi, astfel, implică orice judecată adevărată. Această dificultate se menţine atunci când ITM este întărită cu teoria contrapărţilor. Din nou ni se va spune că (7) este echivalentă cu:

(34) Socrateitatea este instanţiată,

o judecată care este, fără îndoială, adevărată în multe lumi. Dar în realitate, judecata exprimată de propoziţia (7) nu este echivalentă cu (34). Pentru că prima este adevărată într-o lume *W*

numai dacă Socrate însuşi — persoana care în mod actual este Socrate — există în *W*. Nu este suficient ca cineva foarte asemănător cu el să existe în această lume. În fapt, (7) este echivalentă nu cu (34), ci cu:

(35) Socratitatea este exemplificată.

Şi în timp ce, o dată în plus, teoreticianul contrapărţilor poate decide să folosească propoziţia (7) pentru a o exprima pe (34), acest procedeu nu toceşte spada celui care obiectează. Pentru că ea priveşte judecata pentru a cărei exprimare *noi* o folosim pe (7) — adică, (35) sau una echivalentă cu ea; şi chestiunea este că *această* judecată, conform cu ITM, este adevărată numai în lumea actuală. Chestiunea rămâne; ITM, cu sau fără întărirea cu teoria contrapărţilor, implică faptul că această judecată este adevărată în lumea actuală numai şi, astfel, în mod paradoxal, implică orice judecată adevărată.

Cred, deci, că trebuie să conchidem că teoria contrapărţilor (interpretată drept o metafizică sobră) nu oferă nici un remediu real pentru bolile caracteristice teoriei indivizilor mundan-legaţi; această ultimă teorie, deci, este falsă.

NOTE

1 Aşa cum a demonstrat Benson Mates în „Leibniz on Possible Worlds", în *Logic, Methodology, and Philosophy of Science* III, ed. Van Rootselaar and Staal, Amsterdam: North Holland Publishing Co., 1968.

2 „Transworld Identification", prezentată la Simpozionul A.P.A., Chicago, 1967.

3 „Identity through Possible Worlds: Some Questions", în *Nous*, 1 (1967), p. 1.

4 „Counterpart Theory and Quantified Modal Logic", în *Journal of Philosophy*, 65 (1968), p. 113.

5 „External and Internal Relations", în *Philosophical Studies*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1922, p. 287.

6 *Ibid.*, p. 289.

7 Scrisoarea lui Leibniz către Arnauld, 14 iulie 1686. În *Discourse on Metaphysics*, La Salle, Illinois: Open Court, 1962, pp. 127–128. Leibniz formulează aproape acelaşi enunţ într-o scrisoare către Count von Hessen-Rheinfels, mai 1686, p. 111.

8 Conform lui David Lewis: „P_2, postulatul conform căruia nimic nu există în mai mult decât o singură lume, serveşte doar la a elimina problemele evitabile ale individuaţiei“ (*op. cit.*, p. 114).

9 Dar a se vedea R. Chisholm, „Identity through Possible Worlds: Some Questions“, *Nous*, 1 (1967), pp. 1–8, şi J. Hintikka, „The Semantics of Modal Notions“, în *Semantics of Natural Language*, ed. D. Davidson and G. Harman, Dordrecht: D. Reidel, 1972, p. 402.

10 Cuvântul este al lui David Kaplan.

11 A se vedea mai sus, Secţiunea 2.

12 „Counterpart Theory and Quantified Modal Logic“, în *Journal of Philosophy*, 65 (1968), pp. 114-115.

13 A se vedea mai jos, Anexă, Secţiunea 2.

14 În mod alternativ, el ar putea susţine că, într-un sens nou şi mai larg, Socrate satisface propoziţia deschisă „*x* este prost“ cu privire la o lume *W* dacă Socrate are o contraparte în *W* care s-o satisfacă pe „*x* este prost“ în sensul vechi şi mai restrâns. Această sugestie este formulată de David Lewis în lucrarea nepublicată „Counterfactuals and Comparative Possibility“, 1971. În corespondenţă, Lewis a sugerat că Socrate o satisface *prin delegare* (*vicariously*) pe „*x* este prost“ în lumile în care el are contrapărţi care sunt proaste.

15 D. Lewis, *op. cit.*, p. 114.

VII

OBIECTE POSIBILE DAR INACTUALE: ARGUMENTUL CLASIC

1. Problema

Am demonstrat că se găsesc lumi posibile, că obiectele au atât proprietăţi esenţiale, cât şi proprietăţi accidentale, precum şi esenţe, şi că acelaşi obiect există în mod tipic în lumi posibile diferite. Socrate, de exemplu, există în această lume şi în multe altele. Desigur, se găsesc lumi în care el nu există; Socrate nu este o fiinţă necesară. Fie W^* orice asemenea lume şi să presupunem că W^* ar fi fost actuală. Atunci, Socrate n-ar fi existat; dar s-ar fi găsit totuşi un lucru cum este Socrate — s-ar fi găsit oare un lucru care să fi fost Socrate şi care să-fi fost un obiect posibil, dar inactual sau nonexistent? Să punem întrebarea într-un mod diferit. Să presupunem că este posibil să existe o persoană diferită de orice persoană (trecută, prezentă şi viitoare), care nu există. Rezultă oare că se găseşte cel puţin o persoană neactualizată, dar posibilă? Sunt oare, sau ar putea fi, obiecte posibile, dar nonexistente? Se pot, desigur, formula întrebări înrudite. Putem noi oare *vorbi despre* obiecte nonexistente? Este oare posibil să ne *referim la* nonexistenţi? Dacă da, rezultă oare că se găsesc nonexistenţi despre care putem vorbi şi la care ne putem referi? Dacă se găsesc obiecte nonexistente, au ele oare proprietăţi? Dacă se găsesc obiecte posibile, dar neactualizate, se găsesc oare şi unele care sunt imposibile şi neactualizate? Asertând o judecată existenţială negativă, ne referim noi oare la, sau specificăm noi oare vreun obiect şi apoi predicăm despre el nonexistenţa? Sunt oare personajele mitului şi ale ficţiunii — Dl. Pickwick, Căpitanul Marvel, Pegas, Regele Lear ş.a.m.d. — obiecte posibile, dar nonexistente? Aceste întrebări absconse şi dificile formează obiectul capitolului de faţă şi al celui care urmează.

Deci, se găsesc oare obiecte nonexistente? Dar cum trebuie oare să înţelegem această aserţiune? Ce ar putea oare însemna a spune că se găsesc indivizi care nu există? Poate fi, într-adevăr, greu de înţeles ce anume semnifică ea; dar poate că putem spune ceva despre ceea ce *nu* semnifică ea. Desigur, nu se sugerează că există lucruri care nu există, „există" fiind interpretat în acelaşi mod în orice ocurenţă. În al doilea rând, acesta nu este doar un mod pitoresc de a enunţa faptul că în compania unor propoziţii adevărate trebuie căutate lucruri ca, de exemplu, „Pegas nu există" sau „nu se găseşte nici un lucru cum ar fi Moş Crăciun". Am putea, probabil, *infera de la* faptul în discuţie la susţinerea în discuţie; dar, indiscutabil, cea din urmă nu este doar un mod înşelător de a o pune pe cea dintâi. În al treilea rând, sugestia nu constă doar în aceea că se găsesc lucruri — numere sau clase, de exemplu — care nu există în spaţiu şi timp; nici în aceea că se găsesc lucruri — persoane şi obiecte materiale, să spunem — care nu există într-o splendoare atemporală şi aspaţială. În al patrulea rând, folosirea lui „se găsesc" aici nu este *idiosincratică,* ca atunci când, mustrând pe cineva că joacă repede şi pierde cu adevărat, spui: „La urma urmei, se găseşte un lucru cum ar fi cinstea, sau Archibald"; aici, scopul este mai puţin de a pronunţa sentinţe cu privire la ceea ce se găseşte, cât de a-l stabili pe Archibald în veridicitate. În al cincilea rând, folosirea sa aici nu este *eliptică,* ca atunci când, într-o conferinţă despre meritele lui *Henry al IV-lea,* se află că: „Atunci, desigur, se găseşte acest fantastic camarad Falstaff, care...". Probabil că aceasta echivalează cu ceva de genul: „*În piesă* se găseşte acest personaj fantastic Falstaff..."; iar aceasta nu seamănă prea mult cu folosirea lui „se găsesc" din aserţiunea filosofică serioasă că se găsesc lucruri care nu există.

Ce înseamnă, deci, *în realitate* aceste cuvinte? Probabil că nu ne putem aştepta în mod sensibil la ceva de valoarea unui răspuns; probabil că ceea ce se înţelege prin „se găsesc" şi „există" nu poate fi în mod util explicat în alţi termeni. În orice caz, ni se pare că avem o anumită înţelegere iniţială a acestei aserţiuni, oricât ar fi ea de ezitantă şi de neputincioasă. Şi aici

nu suntem singuri; chestiunea are o lungă și remarcabilă istorie. Ea este o parte a folclorului curent că Meinong a susținut că s-ar găsi obiecte posibile, dar nonexistente; dar, desigur, chestiunea merge mult mai înapoi. Ea a fost importantă, de exemplu, în discuțiile medievale despre doctrina creației. Dumnezeu ne-a creat pe tine și pe mine și pe noi ceilalți. Constă oare aceasta în actualizarea de către el a unor persoane posibile? Se găsesc oare alte persoane posibile pe care el le-ar fi putut actualiza în locul nostru? Cum a decis el care anume persoane posibile să le actualizeze? Se găsește oare vreun fel de nedreptate în faptul că el a trecut peste cei pe care el nu-i actualizează, presupunând că se găsesc asemenea oameni? Mai recent, ideea că se găsesc obiecte posibile dar nonexistente a fost susținută sau luată în serios de către Leibniz, Brentano, Meinong, Russell, G.E. Moore și mulți alții.

2. *Logica modală și obiectele posibile*

Această chestiune, deci, a avut o carieră remarcabilă. Dar ea primește un nou impuls din partea unor importante dezvoltări recente din filosofia logicii, în special semantica logicii modale cuantificate și studiile semantice înrudite. Desigur, pentru logica modală cuantificată s-au oferit mai multe sisteme semantice, și aceste sisteme diferă în mod important între ele. Pentru mai multă precizie, deci, îmi voi concentra atenția asupra sistemelor lui Saul Kripke din *Acta Philosophica Fennica*, 1963[1]; majoritatea altor sisteme recente nu diferă de acestea în privințe relevante pentru ceea ce vrem noi să spunem.

Pentru a-l scuti pe cititor de un drum la bibliotecă, voi face o scurtă expunere a semanticii lui Kripke. Să presupunem că avem o logică modală propozițională. Pentru semantică, invocăm ideea de *lumi posibile* în care judecățile sunt adevărate sau false. O *structură-model* este un triplet (G,K,R), unde G este un membru al lui K, iar R o relație reflexivă în el; pe G îl putem imagina, spune Kripke, ca fiind lumea reală, iar pe K ca fiind o clasă de lumi posibile. R urmează a reprezenta relația de „posibilitate relativă“: o lume W^* este posibilă *relativ la* o lume W

dacă şi numai dacă orice judecată adevărată în W^* este posibilă în W. (Variind proprietăţile lui R, obţinem diferite clase de formule valide: de exemplu, dacă R este atât tranzitivă, cât şi reflexivă, obţinem ca valide teoremele lui S_4 al lui Lewis; dacă este şi simetrică, obţinem pe S_5.) Un *model* într-o structură-model este tocmai o funcţie de două variabile $\phi(A,W)$ care atribuie pe T sau F fiecărei variabile propoziţionale din fiecare lume. Valorile de adevăr pentru formulele complexe sunt definite în mod inductiv în modul firesc: $V((A\&B),W)$ = T dacă şi numai dacă $V(A,W)$ = T şi $V(B,W)$ = T; $V({\sim}A,W)$ = T dacă şi numai dacă $V(A,W)$ = F; iar V(| A,W) = T dacă şi numai dacă $V(A,W')$ = T pentru orice W' astfel încât $W\,R\,W'$. Aici, noi exploatăm ideea lui Leibniz de adevăr necesar ca adevăr în orice lume posibilă.

Pentru logica modală cuantificată adăugăm, pentru orice întreg pozitiv n, o listă de litere de predicate n-adice (variabile propoziţionale considerate ca 0-adice), împreună cu variabile individuale şi cuantificatori. O *structură-model cuantificaţională* este, în acest caz, o structură model împreună cu o funcţie $\psi(W)$ care atribuie fiecărei W din K un domeniu de indivizi — intuitiv, spune Kripke, aceştia sunt indivizii care există în acea lume. Un *model cuantificaţional* $\phi(P^n,W)$ într-o structură-model cuantificaţională este, atunci, o funcţie de două variabile care atribuie o mulţime de n-tupluri de membri ai lui $\mathcal{U}$ ($\mathcal{U} = U(\psi(W))$, $W \in K$) lui P^n dacă $n > 0$; altfel, $\phi(P^n,W)$ va fi T sau F. În acest fel, este indusă o valoare de adevăr pentru orice formulă bine formată A cu privire la orice lume (relativ la o atribuire a membrilor lui $\mathcal{U}$ variabilelor libere ale lui A). Paşii pentru negaţie, conjuncţie şi necesitate au fost daţi deja. Dacă A este o variabilă propoziţională, $V(A,W) = \phi(A,W)$ (iar $\phi(A,W)$, după cum ne amintim, este T sau F); dacă A este o formulă atomară $P^n(x_1,\ldots,x_n)$, $V(A,W)$ = T, relativ la atribuirea lui $a_1,\ldots,a_n$ pentru x_i, dacă şi numai dacă n-tuplul $(a_1,\ldots,a_n)$ este membru al lui $\phi(P^n,W)$; dacă A este $(x)A(x,y_1,\ldots,y_n)$, $V(A,W)$ = T, relativ la atribuirea lui $b_1,\ldots,b_n$ pentru y_i, dacă şi numai dacă $V(A(x,y_1,\ldots,y_n),W)$ = T pentru orice atribuire a unui membru a al lui $\psi(W)$ lui x.

Este clar, deci, că cuantificarea este cu privire la membrii existenţi ai lui $\mathcal{U}$; adică, o formulă cuantificată universal de forma $(x)F^1x$ este adevărată cu privire la o lume dată *W* dacă şi numai dacă orice obiect din domeniul indivizilor lui *W* este atribuit lui F^1 în *W*; faptul, dacă acesta este un fapt, că se găsesc alte obiecte din $\mathcal{U}$ — obiecte nu din domeniul lui *W* — care nu sunt atribuite lui F^1 în *W* nu compromite în nici un fel adevărul său. Pentru ilustrare:

(1) (x) dacă x este cal, atunci x n-are aripi

este adevărată cu privire la G, lumea actuală, chiar dacă (ceea ce, pentru ilustrare, momentan putem concede)[2] Pegas este cal şi are aripi. Întrucât Pegas nu există în fapt, el nu se află în domeniul lumii actuale; deci, el nu constituie nici un obstacol pentru adevărul lui (1) în G. Iar o formulă *A* este validă în acest caz dacă $V(A,W) = T$ pentru orice model cuantificaţional dintr-o structură-model cuantificaţională.

3. Cum să interpretăm semantica?

În aceste împrejurări, cum anume îşi ridică urâtul său cap chestiunea obiectelor posibile dar inactuale cu privire la acest sistem semantic? Pentru a răspunde la această întrebare, trebuie să punem o altă întrebare: cum anume trebuie să interpretăm o astfel de semantică pentru logica modală? Care este scopul oferirii unui asemenea sistem? De ce ne trebuie unul şi ce se intenţionează să facă el pentru noi? Fără îndoială, dintr-o mulţime de motive şi pentru a servi un număr de diferite scopuri, care, toate sunt, într-un oarecare fel, acceptate în numele înţelegerii de către noi a noţiunilor modale şi a părţii modale a limbajului nostru. În Capitolul VI (Secţiunea 7) am arătat că teoria contrapărţilor poate fi concepută în două moduri foarte diferite. O putem interpreta ca fiind un instrument euristic, un ajutor pentru imaginaţie, a cărei viziune metafizică foloseşte vivacităţi, dar nu trebuie luată în serios; dar am putea, de asemenea, s-o interpretăm ca o încercare de a articula adevărul metafizic sobru despre modalitate. Un sistem semantic ca cel

al lui Kripke poate fi privit în ambele aceste moduri. Putem considera că discuţia sa despre lumile posibile şi mulţimile de indivizi este convenabilă, dar o himeră de care ne putem lipsi, a cărei valoare trebuie găsită în înţelegerile (*insights*) pe care ni le oferă ea cu privire la funcţionarea limbajului nostru. Şi dacă privim aceste sisteme semantice în această lumină, atunci n-avem nevoie să fim puşi în încurcătură de supărătoarele întrebări metafizice cu privire la natura lumilor posibile şi la statutul obiectelor care, aşa cum am arătat într-un mod pitoresc, există numai în alte lumi posibile. Aceste întrebări nu apar aici.

Însă această atitudine faţă de semantică este extrem de sofisticată şi nu întotdeauna ne împiedică imediat să comitem sofisme. În plus, înţelegerile (*insights*) pe care urmează să le obţinem în acest mod sunt limitate şi oarecum insesizabile. De exemplu, semantica poate fi invocată pentru a elucida ideea că un obiect are unele dintre proprietăţile lui, dar nu pe toate, în mod esenţial; putem spune că un obiect are o proprietate în mod esenţial dacă o are în orice lume sau în orice lume în care există el. Am putea atunci propune ca propoziţia „Johan este în mod esenţial persoană, dar în mod contingent filosof" să fie explicată ca fiind aserţiunea că Johan are ambele aceste proprietăţi şi o are pe prima, dar nu şi pe cea de a doua, în orice lume pe care el o onorează. Dacă luăm în serios schema lumilor posibile, acest lucru este simplu şi trebuie înţeles după modul prezentat în Capitolul IV. Dar să presupunem că refuzăm să spunem că se găsesc realmente lumi posibile sau că refuzăm orice concepţii privitoare la felul în care ar putea fi elc sau că respingem orice responsabilitate pentru aserţiunea că Johan are proprietăţi în unele, pe care, însă, nu le are în altele: într-un asemenea caz, ea necesită un ochi bine versat pentru a vedea exact ceea ce realizează explicaţia noastră.

Să luăm un alt caz. După cum am văzut în Capitolul I, Toma din Aquino a rezolvat un paradox privitor la omniscienţa divină şi la libertatea umană prin a sublinia că:

(2) Tot ceea ce este văzut ca şezând în mod necesar şade

este adevărată dacă este interpretată *de dicto*, dar este falsă dacă este interpretată *de re*. Înarmaţi cu semantica, îl putem înţelege pe Sf. Toma ca susţinând aserţiunea *de dicto* că:

(3) Tot ceea ce este văzut ca şezând şade

este adevărată în orice lume posibilă, în timp ce pune la îndoială aserţiunea *de re* că:

(4) Tot ceea ce este văzut (în această lume) ca şezând şade în orice lume posibilă.

Putem încerca din nou să-l urmăm pe Sf. Toma, dar să respingem implicaţiile evidente ale explicaţiei noastre — că se găsesc lumi posibile, că judecăţile sunt adevărate sau false în ele şi că oamenii şi lucrurile au proprietăţi în ele — ca o himeră metafizică utilă aici pentru a ne informa despre o distincţie care stă pe propriile sale picioare. Şi, din nou, nu este cu totul uşor, din acest punct de vedere, de observat ce contribuţie are, interpretată astfel, explicaţia semantică.

În orice caz, se găseşte şi un alt mod de a interpreta semantica. O putem privi nu pentru ajutoarele euristice pe care le poate oferi ea imaginaţiei, ci pentru explicaţia literală a noţiunilor noastre modale şi pentru articularea lor. Putem lua în serios discuţia sa privitoare la lumile posibile şi la vicisitudinile persoanelor şi ale judecăţilor existente în acestea. Iar aici, se pun, într-adevăr, întrebările privitoare la natura şi statutul lumilor posibile şi ale locuitorilor lor.

4. *Semantica pură şi aplicată*

Dar să analizăm acum o distincţie crucială. Ceea ce ne oferă sistemul lui Kripke este, strict vorbind, o semantică formală sau *pură*. O structură-model, de exemplu, este o construcţie pur set-teoretică, care, ca atare, n-are nici o legătură evidentă cu noţiunile modale; ea este doar orice triplet ordonat (G,K,R) în care K este o mulţime, G este un membru al ei, iar R este o relaţie reflexivă în ea. K ar putea fi, de exemplu, o mulţime de piese de şah, cu G regele şi R relaţia *este cel puţin la fel de*

mare ca şi. O structură-model cuantificată este, ca şi mai înainte, o pereche ordonată al cărei prim membru este o structură-model, a doua fiind o funcţie $\psi(W)$ care atribuie fiecărui membru W al lui K o mulţime de indivizi — o mulţime de sculpturi de marmură, de exemplu. În acest caz, $\mathcal{U}$ este reuniunea set-teoretică a mulţimilor atribuite membrilor lui K de către $\psi(W)$. Dacă K este mulţimea numerelor prime, de exemplu, iar $\psi(W)$ atribuie lui W mulţimea numerelor întregi care o depăşeşte pe W, atunci $\mathcal{U}$ este mulţimea numerelor întregi. A accepta semantica pură, deci, nu înseamnă, ca atare, a consimţi la orice doctrină filosofică. Semantica pură se angajează la ceva mai mult decât un fragment al teoriei mulţimilor.

Dar, în afară de aceasta, nu în semantica pură ca atare trebuie să căutăm promisa înţelegere a noţiunilor noastre modale — nu, cel puţin, dacă luăm semantica în serios şi nu doar drept un procedeu euristic. Semantica pură nu ne dă o semnificaţie pentru „□“, nu ne spune în ce condiţii o judecată este în mod necesar adevărată şi nici ce înseamnă că un obiect are o proprietate în mod esenţial. În schimb, ea doar defineşte expresia „este o formulă validă“ pentru fiecare dintre sistemele tratate. Ea ne spune că o formulă A —

(5) $(\exists x)\Box Fx \supset (\exists x)\Box(Fx \vee Gx)$,

de exemplu — este validă într-un sistem dat S_i dacă şi numai dacă $V(A,W) = T$ în fiecare model cuantificaţional S_i într-o structură model cuantificaţională. Deci, semantica pură ca atare ne oferă o semnificaţie pentru „este o formulă validă a lui (de exemplu) S_5“; ea nu atribuie, ca atare, vreo semnificaţie lui „□“. Semantica pură nici nu ne spune ce ar putea însemna o propoziţie de genul:

(6) $(Ex)\Box$ x este persoană.

Logicienii disting în general între semantica pură şi cea *stricată* sau (mai puţin sever) *aplicată;* pentru a obţine o semnificaţie pentru propoziţii cum este, de exemplu, (6) (ca şi pentru „□“ însuşi) trebuie să recurgem la o semantică aplicată adecvată. O deosebire importantă între o semantică pură şi una apli-

cată constă în faptul că cea de a doua pune mai multe condiții noțiunii de model.

> Intuitiv [spune Kripke] noi privim chestiunea astfel: *K* este mulțimea tuturor „lumilor posibile“; *G* este „lumea reală“. Dacă H_1 şi H_2 sunt două lumi, H_1RH_2 înseamnă intuitiv că H_2 este „posibilă relativ la“ H_1; adică, că orice judecată adevărată în H_2 este posibilă în H_1. Intuitiv, $\psi(H)$ este mulțimea tuturor indivizilor care există în *H*. Să notăm, desigur, că $\psi(H)$ nu trebuie neapărat să fie aceeaşi mulțime pentru diferite argumente *H*, exact la fel cum, intuitiv, în lumi, altele decât cea reală, unii indivizi care există în mod actual pot lipsi, în timp ce pot apărea noi indivizi, de genul Pegas[3].

Aceste remarci sunt, în realitate, sugestii cu privire la semantica aplicată intenționată sau asociată. În semantica aplicată intenționată, deci, o structură-model nu va fi chiar *orice* triplet (*G*,*K*,*R*), în care *G* ar fi un membru al lui *K*, iar *R* ar fi reflexivă; *K* ar fi o mulțime de lumi posibile (nu piese de şah) — stări de lucruri posibile de un anumit gen — din care *G* ar fi un membru. Iar $\psi(W)$ nu va atribui chiar orice domeniu de obiecte unui membru *W* al lui *K*; ea îi va atribui mulțimea de obiecte care există în *W*; adică, mulțimea de obiecte care ar fi existat dacă *W* ar fi fost actuală. Trebuie să presupunem, în plus, că membrii lui $\mathcal{U}$ (adică reuniunea domeniilor lumilor posibile) *au proprietăți* în aceste diferite lumi sau, alternativ, sunt astfel încât diferite predicate sunt *adevărate despre* ei cu privire la aceste lumi, fiind absolut normal ca acelaşi individ să aibă proprietăți diferite în lumi diferite. În acest caz, a o susține pe (5) înseamnă a spune, poate printre alte lucruri, că orice substituție de instanță a sa este adevărată în orice lume posibilă — adică, ar fi fost adevărată indiferent ce lume posibilă s-ar fi realizat. Şi, de asemenea, obținem o semnificație pentru:

(6) (E*x*)□*x* este persoană;

ceea ce ne spune aceasta este că în lumea actuală există un obiect care are proprietatea de a fi persoană în orice lume. Şi,

firește, dacă considerăm o semantică de acest gen drept o explicație sobră și literală a modalității — una a cărei discuție despre lumile posibile și toate celelalte trebuie luată în serios — atunci, ceea ce este crucial este semantica aplicată, nu cea pură.

5. *Semantica aplicată și obiectele posibile*

În aceste împrejurări, cum anume își găsesc loc în cadrul prezentat de noi obiectele posibile, dar inactuale? După cum urmează. În semantica pură, avem pentru fiecare membru H al lui K mulțimea $\psi(H)$; „intuitiv", spune Kripke, „$\psi(H)$ este mulțimea tuturor indivizilor care există în H". În semantica aplicată asociată, atunci, $\psi(H)$, pentru o lume dată H, va fi mulțimea obiectelor care există în H. (Dar pentru moment să lăsăm de-o parte chestiunile privitoare la cardinalitatea lui $\psi(H)$ — $\psi(\alpha)$, de exemplu — ca și scrupulele privitoare la sensul fiecărei locuțiuni de genul „mulțimea tuturor indivizilor care există într-o lume posibilă H".) În semantica pură, pe de altă parte, avem asociată cu orice structură-model mulțimea $\mathcal{U}$ — reuniunea lui $\psi(H)$ pentru orice H din K. Astfel încât, probabil că în semantica aplicată intenționată vom avea mulțimea tuturor acelor obiecte care există în orice lume posibilă (sau poate orice lume posibilă cu privire la lumea actuală). Și este natural să credem că printre membri lui $\mathcal{U}$ vor figura unele lucruri care nu există în fapt. În „Semantical Considerations on Modal Logic", Kripke nu dă înapoi de la această concluzie:

> Intuitiv, $\psi(H)$ este mulțimea tuturor indivizilor care există în H. Să notăm, desigur, că $\psi(H)$ nu este nevoie să fie aceeași mulțime pentru diferite argumente H, exact la fel cum, intuitiv, în lumi, altele decât cea reală, unii indivizi care există în mod actual pot lipsi, în timp ce pot să apară indivizi noi, de genul lui Pegas.

Și:

> ... trebuie oare să atribuim o valoare de adevăr substituției de instanță „Sherlock Holmes este chel“? Holmes nu există, dar în alte stări de lucruri ar fi existat[4].

Este, deci, firesc să presupunem că $\mathcal{U}$ conține obiecte care nu există. Dar putem oare spune ceva mai tare? Este oare semantica aplicată realmente angajată față de ideea că se găsesc lucruri care nu există? Probabil că nu. Ca semanticieni aplicați, desigur, nu trebuie să insistăm de la început că nu se găsește nici o lume posibilă în care să existe fiecare membru al lui $\mathcal{U}$; în semantica pură nu s-a făcut nici o stipulare corespunzătoare. Probabil că sunt multe lumi posibile W astfel încât $\psi(W) = \mathcal{U}$. Poate că α este una dintre ele. Pe de altă parte, poate avem motive serioase să credem că nu se găsește nici o lume W astfel încât $\psi(W) = \mathcal{U}$, sau, în orice caz, motive serioase să credem că $\psi(\alpha) \neq \mathcal{U}$. Găsim oare vreun argument din semantica aplicată și adevăruri evidente pentru concluzia că sunt obiecte care nu există? Să considerăm următoarele: poate că este posibil să se găsească vaci mov, deși în fapt nu se găsește nici una. În aceste împrejurări, conform schemei semantice:

(7) Posibil se găsesc vaci mov

este adevărată numai dacă:

(8) Se găsește cel puțin o vacă mov

este adevărată într-o oarecare lume posibilă. (8), însă, este adevărată într-o lume oarecare numai dacă $\mathcal{U}$ conține un obiect care într-o lume oarecare W cade în extensiunea lui „vacă mov“ — numai dacă, adică, se găsește un membru al lui $\mathcal{U}$ care, într-o lume oarecare W, are proprietatea de a fi vacă mov.

Aceasta, desigur, arată acum că $\mathcal{U}$ are un membru care în fapt nu există; întrucât, după câte știm, orice vacă existentă în mod actual (cu pielea sa de Holstein complet murdară cu negru și alb) este o vacă mov într-o altă lume posibilă. Într-adevăr, poate că Bucefal, calul lui Alexandru cel Mare, este o vacă mov într-o altă lume posibilă. Deci, acest argument este neconvingător.

Poate că am putea aborda problema în felul următor. Să considerăm toate acele lucruri care există în α și sunt sau ar fi putut fi persoane — adică toate acele lucruri care sunt posibil persoane. (Dacă orice nonpersoană este nonpersoană *în mod esențial*, atunci aceste lucruri sunt exact toate persoanele care se găsesc.) Este plauzibil să presupunem că s-ar fi putut găsi o persoană diferită de oricare dintre aceste lucruri. Dar atunci se găsește o lume *W* în care există o persoană *x* care e diferită de orice obiect care există în α și este posibil persoană. Prin urmare, *x* este diferit de orice obiect care există în α — adică, de orice obiect care există. Deci, $\mathcal{U}$ conține un membru care este diferit de orice obiect care există; deci, $\mathcal{U}$ conține obiecte posibile dar nonexistente.

Pentru a pune problema în termenii ideilor din Capitolul V, este plauzibil să presupunem că se găsește cel puțin o esență neinstanțiată. Dar este clar că nici un obiect care există în α nu exemplifică această esență într-o altă lume; pentru că, desigur, orice obiect manifestă aceeași esență în orice lume în care există el, și nici un obiect nu exemplifică mai mult decât o singură esență (nonechivalentă) în nici o lume. Această esență este exemplificată într-o lume *oarecare*, prin urmare, și de către un obiect diferit de orice obiect care există. Deci, $\mathcal{U}$ conține un membru care exemplifică această esență într-o lume sau alta, dar în fapt nu există. Deci, $\mathcal{U}$ conține obiecte posibile dar nonexistente.

Spun că este plauzibil să presupunem că se găsesc esențe neinstanțiate; nu este ușor, însă, de arătat că această supoziție plauzibilă este *adevărată*. Deci, nu este ușor de arătat că semantica aplicată este angajată față de ideea că se găsesc lucruri posibile care nu există — deși, evident, oricine o acceptă și, de asemenea, acceptă punctul de vedere că ar fi putut exista un obiect diferit de orice obiect care există, va fi angajat în acest fel. Este evident, însă, că schema semantică este în orice caz angajată față de *posibilitatea* de a se găsi obiecte (și, fără îndoială, este fantastic de improbabil ca α să fie una dintre aceste lumi *W* în care $\psi(W) = \mathcal{U}$, chiar dacă s-ar găsi oricâte asemenea lumi). Pentru că, indiscutabil, nici unul dintre noi n-ar fi

reuşit să existe. Deci, se găsesc lumi posibile în care tu şi eu nu existăm: aceste lumi sunt, fără îndoială, sărăcite, dar nu imposibile din această cauză. Se găseşte o lume posibilă *W* în care noi nu existăm; dar atunci $\psi(W) \neq \mathcal{U}$. Deci, dacă *W* ar fi fost actuală, atunci $\mathcal{U}$, mulţimea obiectelor posibile, ar fi avut membri care n-ar fi existat.

6. Se găsesc oare obiecte nonexistente?

Ai putea crede că n-ar trebui să ne speriem de asemenea obiecte mai mult decât de lumile sau stările de lucruri posibile dar inactuale. Este, totuşi, o mare deosebire. Pentru că problema nu este că nu există lumi posibile dar inactuale; ele există foarte bine, dar nu sunt actuale. Se găseşte o stare de lucruri ca, de exemplu, situaţia *lui Socrate de a fi dulgher;* această stare de lucruri este posibilă, dar nu se realizează. Aceasta nu înseamnă, însă, că ea nu *există* (dar ar fi putut); ceea ce înseamnă este că ea există într-adevăr, dar se întâmplă să nu fie actuală. Aici, stările de lucruri se aseamănă cu judecăţile. Se găsesc judecăţi posibile dar false care implică faptul că Socrate a fost dulgher. Aceasta nu înseamnă că *ar fi putut* exista asemenea judecăţi, deşi, *de fapt* nu există nici o asemenea judecată; pentru că adevărul este că asemenea judecăţi există de fapt, dar sunt false. Prin urmare, o stare de lucruri posibilă dar inactuală nu este o stare de lucruri nonexistentă; ea există la fel de netulburat ca şi cea mai solidă stare de lucruri actuală a ta. Dar un obiect posibil care nu există este un cal de culoare diferită. Acesta este un lucru astfel încât nu există nici un astfel de lucru, pentru a-l parafraza pe Meinong — o idee colosal de greu de înţeles. Cum ar arăta un asemenea lucru? Desigur, dacă se găsesc motive zdrobitoare sau măcar bune pentru a presupune că se găsesc asemenea lucruri, nu putem face altceva decât să ne reprimăm perplexitatea şi să tragem maximum de foloase din ea. Dar se găsesc oare asemenea motive? De ce să credem că sunt sau ar fi putut fi obiecte nonexistente?

Să prezentăm, mai întâi, un argument — sau, poate, mai curând o impresie intuitivă — care poate fi sugerat de reflecţia

asupra ideii de lumi posibile. Se găsesc proprietăţi care sunt posibil, dar nu actual exemplificate. Printre ele, indiscutabil, se află unele ale căror complementare sunt esenţiale pentru orice obiect care există în α — esenţele neinstanţiate ar fi exemple de acest tip, aşa cum ar fi proprietatea *este diferit de tot ceea ce există în* α. Dar spunând că se găsesc obiecte posibile dar nonexistente, noi nu facem decât să atragem atenţia asupra acestor obiecte.

Să presupunem că acceptăm premisele argumentului: într-o oarecare lume posibilă există obiecte diferite de oricare dintre cele care există în α. Imprecizia studiată a concluziei sale ne poate lăsa perplecşi. Spune oare această susţinere doar că ar fi putut exista obiecte diferite de oricare dintre obiectele care există în α? Indiscutabil că da; dar pare excesiv de dramatic să susţinem acest lucru spunând că se găsesc obiecte posibile dar nonexistente. Trebuie oare, în schimb, ca susţinerea să fie luată în mod literal drept sugestia că realmente se găsesc obiecte care nu există? În acest caz, pasul spre concluzie pare totalmente neîntemeiat. Se găseşte, într-adevăr, o lume posibilă *W* în care există un obiect care nu există în aceasta. Dacă *W* ar fi fost actuală, atunci *s-ar fi găsit* un obiect care să nu existe în fapt. Dar de ce să conchidem că *se găseşte* un obiect care nu există dar ar fi existat dacă *W* ar fi fost actuală? Concluzia pare complet nejustificată.

7. *Argumentul clasic*

Din punct de vedere istoric, argumentul cel mai important pentru obiectele posibile dar nonexistente merge într-o direcţie diferită. G.E. Moore îl formulează astfel:

> ... cea mai puternică justificare pentru realizarea unei distincţii nete cum este cea pe care o face Dl. Bradley mi se pare totuşi că se află în faptul de la care am pornit — faptul că pare ca şi cum lucruri pur imaginare, chiar dacă sunt absolut auto-contradictorii ca şi pătratul rotund, trebuie să aibă totuşi un oarecare gen de *fiinţă* — trebuie

> totuși să fie într-un sens — pur și simplu întrucât le putem gândi și putem discuta despre ele... Iar acum, spunând că nu se găsește nici un lucru cum ar fi, de exemplu, pătratul rotund, mi se pare că implică faptul că se găsește un asemenea lucru. Pare ca și cum ar trebui să fie un asemenea lucru, chiar și numai pentru a avea proprietatea non-ființei. Pare, deci, că a spune despre orice lucru pe care-l putem menționa că el *nu este* în mod absolut ar însemna să ne contrazicem: ca și cum tot ceea ce putem menționa ar trebui să fie, ar trebui să aibă un oarecare gen de ființă[5].

În *Some Main Problems,* Moore până la urmă respinge acest argument; dar o face cu cea mai mare seriozitate: „Sunt tot atât de sigur ca și tine că nu se găsește nici un lucru ca, de exemplu, centaurul: aceasta este poziția pe care vreau să mă situez: doresc să menționez că, în sensul propriu al termenilor, realmente nu *se găsește* nici un asemenea lucru și niciodată n-a fost. Dar nu sunt nicidecum sigur cum anume să trec peste argumentul opus" (p. 213).

Am învățat de la mamele noastre că Meinong a oferit un argument similar:

> Orice lucru care nu este real trebuie cel puțin să fie capabil de a servi drept obiect pentru acele judecăți care surprind irealitatea sa. Pentru a ști că nu se găsește nici un pătrat rotund, trebuie să fac o judecată despre pătratul rotund... Cei care îndrăgesc modurile paradoxale de exprimare ar putea foarte bine spune: „Sunt obiecte despre care este adevărat să se spună că nu sunt nici un fel de asemenea obiecte".

Dacă aș fi în stare să gândesc că un anumit obiect nu este, atunci s-ar părea că am surprins obiectul într-un mod oarecare dinainte, pentru a spune ceva despre non-ființa sa sau, mai precis, pentru a afirma sau a nega atribuirea non-ființei acelui obiect[6]. Dar așa a procedat Russell: în „On Denoting" el întreabă: „Cum poate fi o nonentitate subiectul unei judecăți?". Iar în *Principles of Mathematics:*

> *Ființa* este ceea ce aparține oricărui termen imaginabil, oricărui obiect al gândirii posibil — pe scurt, oricărui lucru care poate să apară în orice judecată, adevărată sau falsă, și tuturor acestor judecăți însele. Ființa aparține oricărui lucru care poate fi considerat. Dacă *A* este orice termen care poate fi considerat (*counted*) ca unu, este clar că *A* este ceva și, prin urmare, că *A* este. „A nu este“ trebuie să fie sau falsă sau lipsită de sens. Pentru că dacă *A* n-ar fi nimic, nu s-ar putea spune că nu este; „*A* nu este“ implică faptul că se găsește un termen *A* a cărui ființă este negată și, în consecință, că *A* este. Astfel, câtă vreme „*A* nu este“ nu este un sunet gol, ea trebuie să fie falsă — orice ar fi *A*, el este cu certitudine. Numerele, zeii homerici, relațiile, himerele și spațiile cvadridimensionale toate au ființă, pentru că dacă ele n-ar fi entități de un anumit gen, n-am putea formula nici o judecată despre ele. Astfel, ființa este un atribut general al oricărui lucru, și a menționa ceva înseamnă a arăta că acel ceva este[7].

Argumentele de acest fel au o celebră companie de aderenți și o lungă istorie care merge cel puțin până la Platon. Ceea ce este central pentru ele este opinia sau intuiția că este imposibil să discuți despre sau să gândești ceea ce nu are în nici un sens ființă sau existență. Dacă himerele și zeii homerici n-ar avea ființă sau realitate de nici un gen, ar fi imposibil să discutăm despre sau să ne referim la ei (ele); dar noi vorbim despre nonexistenți, în cel mai dureros mod, spunând că ei nu există. Lucrurile cum sunt himerele, deci, trebuie să aibă ființă de un gen *oarecare,* chiar dacă nu au norocul să existe.

Desigur, aceste argumente, dacă sunt reușite, par a arăta că se găsesc nonexistenți *imposibili* pe lângă seria posibilă de nonexistenți cea mai familiară. Aceasta ne poate face să ezităm. Dar să presupunem că pentru moment oscilăm și privim mai îndeaproape argumentul. El are în mod esențial două premise:

(9) Când asertăm judecăţile existenţiale negative, noi discutăm despre şi gândim ceea ce nu există

şi

(10) Orice lucru despre care putem discuta şi gândi trebuie să aibă o fiinţă de un fel sau altul.

Însă noţiunea noastră privitoare la „despre" este în mod notoriu o trestie fragilă; totuşi, noi o folosim şi o înţelegem, cel puţin într-o oarecare măsură. Să procedăm, deci, astfel încât să ţinem seama de fragilitatea sa şi să n-o împovărăm cu ceea ce ea nu poate duce cu uşurinţă. Un răspuns obişnuit la (9) constă în a nega că judecăţile existenţiale negative sunt despre ceea ce nu există; se susţine adesea că o judecată de genul:

(11) Vacile carnivore nu există[8]

nu este în realitate nicidecum despre vacile carnivore; în schimb, ea este despre proprietatea *bovinitate carnivoră* sau poate despre predicatul „vacă carnivoră", care asertează despre cea dintâi că nimic n-o are sau despre cel de-al doilea că nu este adevărat despre nimic. Conform acestui punct de vedere, (11) este mai puţin înşelătoare dacă este formulată astfel:

(12) Nu se găsesc nici un fel de vaci carnivore,

care, probabil, nu oferă destul curaj pentru a presupune că este despre vaci carnivore. Şi probabil că, într-adevăr, acesta este un răspuns plauzibil la argument. Poate că este mai firesc să o privim pe (11) în acest mod decât ca pe o judecată care încearcă într-un mod temerar să predice nonexistenţa despre orice vacă carnivoră.

Argumentul clasic câştigă putere, însă, atunci când recurgem la judecăţi singulare şi, în mod special, la judecăţi singulare exprimate de propoziţii care conţin nume proprii (sau descripţii folosite în mod referenţial) în locul subiectului. Să-l considerăm pe Socrate, de exemplu; el există în lumea actuală dar nu în orice lume. Adică, se găsesc lumi posibile în care Socrate nu există. Fie *W* o asemenea lume: dacă s-ar fi realizat *W*, atunci:

(13) Socrate nu există

şi

(14) Posibil Socrate există

ar fi fost adevărate. Dacă s-ar fi realizat *W*, deci,

(15) Se găseşte cel puţin un obiect posibil nonexistent

ar fi fost adevărată.

Dar acest argument va provoca suspiciuni cu privire la mai multe chestiuni. El este, cel puţin, supărător de neexplicit. Pentru că dacă acceptăm inferenţa lui (15) din (13) şi (14), în mod implicit noi o susţinem pe:

(16) Oricare lume în care judecata *Socrate există* este falsă, dar posibilă, este o lume în care se găsesc fiinţe posibile care nu există.

Şi dacă privim cu atenţie la (16), ne putem întreba de ce sau dacă trebuie s-o acceptăm. Este, desigur, adevărat că dacă Socrate n-ar exista, atunci *Socrate există* ar fi falsă, dar posibilă; cum putem noi conchide că dacă Socrate n-ar fi existat, s-ar fi găsit cel puţin un obiect posibil dar inactual? Probabil, în felul următor. Indiscutabil, existenţa nu este o proprietate obişnuită; poate că ea nu seamănă destul cu proprietăţi ca, de exemplu, *a fi roşu* sau *a fi înalt de doi metri*. Totuşi, ea *este* o proprietate de un fel *oarecare*. Şi dacă este aşa, atunci ea trebuie să aibă o complementară — trebuie să existe o proprietate *P* astfel încât *x* s-o aibă pe *P* dacă şi numai dacă *x* nu există. Dar (13) este judecata falsă că Socrate are acea proprietate; ea este o judecată singulară care predică despre Socrate proprietatea nonexistenţei. (13) este în realitate falsă; dar dacă s-ar fi realizat *W*, ea ar fi fost adevărată. Dacă s-ar fi realizat *W*, Socrate n-ar fi existat; totuşi, ar fi fost o judecată adevărată care şi ar fi fost despre el, şi ar fi predicat o proprietate despre el. Dar cum s-ar putea găsi oare o judecată adevărată despre Socrate — în particular, o judecată care să predice o proprietate despre el — în *W* dacă, în *W*, el n-ar avea nici un gen de fiinţă sau statut ontologic? Dacă nu se găseşte nici un sens pentru „este" astfel încât în

acel sens să fie corect să se spună despre Socrate că în *W* el *este,* atunci, cu certitudine, n-ar putea fi adevărată în *W* nici o judecată care ar predica o proprietate despre Socrate.

Este mai ușor de protejat acest argument decât de oferit un bun motiv pentru respingerea lui. Ceea ce este central aici este susținerea că orice lume în care se găsește o judecată adevărată despre Socrate, o judecată care să predice o oarecare proprietate despre el, este o lume în care el trebuie *să fie* într-un fel sau altul; nu se pot formula judecăți despre ceea ce n-are ființă în nici un sens. Să numim aceasta *Principiul ontologic.* Deși această pretenție este greu de înțeles, ea are totuși o anumită atracție căreia cu greu i se rezistă. Să vedem dacă putem enunța acest principiu și, o dată cu el, argumentul clasic ceva mai precis. Să spunem, provizoriu, că o judecată *singulară* este o judecată despre un oarecare obiect specific — subiectul său — și că ea sau predică, sau neagă, o proprietate oarecare despre acel obiect. Fără îndoială că această caracterizare este, în cele din urmă, deficitară în mai multe privințe; dar ea poate totuși sluji scopurilor noastre prezente. Astfel:

(17) Royal Robbins este cel mai remarcabil alpinist al Americii

și

(18) Royal Robbins nu este cel mai remarcabil alpinist al Americii

sunt judecăți singulare. Royal Robbins este subiectul ambelor, iar prima predică despre el o anumită proprietate — *a fi cel mai remarcabil alpinist al Americii* — pe care cea de-a doua o neagă despre el. Acum, argumentul clasic are trei premise esențiale:

(19) Judecățile existențiale negative de felul *Socrate nu există* sunt judecăți singulare,

(20) Multe judecăți existențiale negative sunt posibil adevărate

și

(21) Orice lume în care o judecată singulară este adevărată este o lume în care *se găsește* un astfel de lucru cum este subiectul său, sau o lume în care subiectul său are sau existență sau ființă.

Desigur, (21) este *Principiul ontologic;* iar din (19) și (21) rezultă în mod evident că:

(22) Orice lume în care o judecată existențială negativă singulară este adevărată este o lume în care se găsește un obiect care nu există,

care, împreună cu (20), implică faptul că se găsesc sau s-ar fi putut găsi indivizi care nu există.

8. Numele proprii și judecățile existențiale negative: Russell

Așadar, argumentul clasic presupune că atât existența, cât și nonexistența sunt proprietăți. Desigur, multe argumente au fost desfășurate pentru concluzia că nici una dintre acestea nu este de fapt proprietate; cele mai multe dintre aceste argumente, însă, sunt în cel mai bun caz neconcludente[9]. În cel mai bun caz, ceea ce dovedesc ele este că existența, dacă este proprietate, este în multe moduri atipică, o concluzie la care apărătorul argumentului nostru poate rămâne impasibil. Desigur, argumentul presupune și că asertiunile de genul *Socrate există* și *Socrate nu există* sunt judecăți singulare care predică o proprietate despre Socrate. Mulți au negat că o propoziție de genul:

(23) Socrate există

exprimă o judecată singulară — o judecată care este despre Socrate și care predică existența despre el. Conform lui Russell, de exemplu, ceea ce este în mod obișnuit numit nume proprii reprezintă simple abrevieri pentru descripții definite[10]. Astfel, de exemplu, „Socrate" este o prescurtare pentru ceva de genul „filosoful grec care a băut cucută" sau „dascălul lui Platon" sau o descripție oarecare mai complicată. Conform acestui

punct de vedere, (23) este mai explicit formulată ca ceva de genul:

(24) Filosoful grec care a băut cucută există,

care, în analiza lui Russell a descripţiilor definite, exprimă nu o judecată singulară, ci una generală, ceva de genul:

(25) Există numai un filosof grec care a băut cucută.

Dar (25) nu este în mai mare măsură despre Socrate decât este (12) despre vacile carnivore; şi, desigur,

(13) Socrate nu există

este, în mod similar, nu despre Socrate.

Această concepţie despre numele proprii suferă, însă, de un defect supărător: ea este în mod evident falsă. Nu se găseşte nici o descripţie potrivită care să fie sinonimă cu „Socrate". În mod cert, ceva de genul „dascălul lui Platon" şi „filosoful care a băut cucută" nu sunt sinonime cu „Socrate", pentru că nici

(26) Socrate n-a băut niciodată cucută,

nici

(27) Socrate nu l-a învăţat niciodată pe Platon

nu exprimă în mod necesar judecăţi false, aşa cum ar face-o dacă „Socrate" ar fi sinonim cu una dintre aceste descripţii. (Poate că *unele* descripţii sunt sinonime cu nume proprii — poate, de exemplu, „persoana identică cu Socrate" este sinonimă cu „Socrate"; dar, desigur, aceasta nu este de nici un folos pentru concepţia lui Russell.) Concepţia lui Russell despre numele proprii, deci, nu ne oferă nici un bun motiv pentru a presupune că „Socrate nu există" nu exprimă o judecată singulară.

9. Numele proprii şi judecăţile existenţiale negative: Searle

John Searle ne oferă un argument mai subtil pentru aceeaşi concluzie. El începe prin a arăta că se găsesc „criterii de iden-

tificare" asociate cu folosirea unui nume propriu cum ar fi, de exemplu, „Aristotel":

> Deşi numele proprii în mod normal nu asertează sau specifică nici o caracteristică, folosirile lor referenţiale presupun, totuşi, că obiectul la care intenţionează să se refere are anumite caracteristici. Dar care anume? Să presupunem că îi rugăm pe utilizatorii numelui „Aristotel" să enunţe ceea ce ei consideră drept fapte esenţiale şi stabilite despre el. Răspunsurile lor ar fi o mulţime de enunţuri descriptive doar referenţiale. Dar ceea ce argumentez eu acum este că forţa descriptivă a lui „Acesta este Aristotel" constă în a aserta că un număr suficient dar deocamdată nespecificat dintre aceste enunţuri sunt adevărate despre acest obiect. Prin urmare, folosirile referenţiale ale lui „Aristotel" presupun existenţa unui obiect despre care sunt adevărate un număr suficient dar deocamdată nespecificat dintre aceste enunţuri. A folosi un nume propriu în mod referenţial înseamnă a presupune adevărul despre anumite enunţuri descriptive doar referenţiale, dar, de obicei, aceasta nu înseamnă a aserta aceste enunţuri sau măcar a preciza care anume dintre ele sunt presupuse[11].

Deci, se găsesc ceea ce am putea numi „criterii de identitate" asociate cu un nume cum ar fi, de exemplu, „Aristotel" sau „Socrate"; acestea sunt ceea ce utilizatorii numelui ar privi ca fapte esenţiale şi stabilite despre el. Să presupunem că interpretăm aceste criterii ca fiind proprietăţi ale lui Socrate mai curând decât fapte despre el. În acest caz, printre ele ar trebui, desigur, să găsim proprietăţi cum ar fi, de exemplu, *a fi fost născut în jurul anului 470 î.H.*, *a fi fost căsătorit cu Xantipa*, *a fi filosof grec*, *a fi dascălul lui Platon*, *a fi fost executat de către atenieni sub acuzaţia de corupere a tineretului* etc.

Searle merge mai departe şi face o interesantă afirmaţie despre aceste proprietăţi:

> Să presupunem că cele mai multe sau chiar toate cunoştinţele noastre factuale prezente despre Aristotel s-au

> dovedit a nu fi adevărate despre nimeni, sau numai despre câţiva oameni care trăiesc în ţări diferite şi în secole diferite. N-am spune oare, datorită acestui fapt, că Aristotel, la urma urmei, n-a existat şi că numele, deşi are un sens convenţional, nu se referă la nimeni? (p. 168)

Puţin mai departe:

> Suntem acum în stare să explicăm cum se întâmplă că „Aristotel" are referinţă, dar nu descrie, şi că enunţul „Aristotel n-a existat niciodată" spune mai mult decât că „Aristotel" n-a fost niciodată folosit pentru a se referi la vreun obiect. Enunţul asertează că un număr suficient de presupoziţii convenţionale despre folosirile referenţiale ale lui „Aristotel" sunt false.

Iar în *Speech Acts:*

> Cum este posibil ca un nume propriu să poată apărea într-un enunţ existenţial? Un enunţ cum ar fi, de exemplu, „Aristotel n-a existat niciodată" enunţă că un număr suficient, dar deocamdată nespecificat, de folosiri descriptive ale lui „Aristotel" sunt false (p. 169).

Putem reformula ideea lui Searle astfel: Dacă $S_1, S_2, \ldots, S_n$ sunt criteriile de identificare pentru „Socrate", atunci enunţul:

(13) Socrate n-a existat,

cu variantele sale, este aserţiunea că nici o persoană n-a avut un număr suficient de S_i.

Aici apar unele probleme: poate oare aceeaşi folosire a numelui să aibă mulţimi de criterii diferite asociate cu ea, de exemplu, de către oameni diferiţi? Să presupunem că tot ceea ce ştiu eu despre Melchizedek este că el a fost misteriosul „preot al celui mai înalt zeu" a cărui întâlnire cu Abraham este descrisă în *Geneză* 14. În acest caz, conform cu explicaţia lui Searle, propoziţia:

(28) Melchizedek n-a fost un preot înalt, nici nu l-a întâlnit pe Abraham, nici n-a fost menţionat în *Geneză*,

aşa cum o folosesc *eu,* ar exprima o judecată în mod necesar falsă. Dar, indiscutabil, soţia lui Melchizedek a asociat o mulţime cu totul diferită de descripţii identificatoare cu numele lui; şi, indiscutabil, (28) (sau echivalenta sa evreiască) a exprimat o judecată contingentă aşa cum a folosit-o ea. Are acest lucru vreo importanţă? Şi chiar conform cu folosirea de către mine a lui „Melchizedek" nu prea pare că (28) ar exprima o judecată *în mod necesar* falsă. Avem, desigur, de-a face cel mult cu falsitatea, nu cu falsitatea necesară, în ideea că Melchizedek doar a pretins că este un mare preot, l-a întâlnit mai curând pe Isaac decât pe Abraham şi n-a fost niciodată menţionat în *Geneză.* Ceea ce interesează, însă, acum este: dacă Searle are dreptate, atunci (13) nu este un enunţ singular care predică o proprietate despre Socrate, ci un enunţ general cu sensul că nici o persoană n-a avut destui S_1–S_n. Şi, în mod similar, desigur,

(23) Socrate există

şi variantele sale nu predică despre Socrate proprietatea îndoielnică de a exista; în schimb, ele asertează că un oarecare obiect are (sau a avut) într-adevăr destui S_i.

Aşadar, aspectul negativ al tezei lui Searle pare cel puţin parţial corect. Atunci când o persoană întreabă în mod serios dacă Regele Arthur, să spunem, sau Melchizedek, au existat realmente, ea nu pare a se referi la o persoană anume şi întreba dacă acea persoană a existat. Să presupunem că doi clasicişti au o dispută în problema dacă Homer a existat sau nu; ar fi incorect, cred, să ne închipuim că ei se referă la aceeaşi persoană — anume Homer — şi sunt în dezacord în problema dacă acea persoană a avut proprietatea de a exista. Cel care răspunde afirmativ, cred, nu selectează sau specifică o persoană folosind numele „Homer" şi apoi predică existenţa despre ea; oponentul său nu foloseşte acel nume pentru a specifica o persoană despre care apoi continuă să predice nonexistenţa. Să luăm un alt exemplu. Tu şi eu am putea fi în dezacord în problema dacă Leigh Ortenburger (autorul lucrării *The Climber's Guide to the Tetons*) a făcut vreodată un drum de 5,9 în Yosemite; aici, fără

îndoială, ar trebui să ne referim în mod special la o persoană — Leigh Ortenburger — și să fim în dezacord cu privire la faptul dacă ea posedă o anumită proprietate. Atunci discutăm despre această persoană și predicăm sau negăm despre ea o proprietate. Să presupunem, însă, că tu ajungi să te îndoiești despre existența lui Ortenburger. Cum ar putea, spui tu, ca un om să știe atât de multe despre Tetons câte conține *Climber's Guide?* Tu ajungi să crezi că departamentul de matematică de la Stanford a colaborat la elaborarea ghidului — și că, inspirați de Bourbaki, ei l-au inventat pe Ortenburger de la început până la sfârșit, atribuindu-i în glumă *Climber's Guide*. În acest caz, când tu spui „Leigh Ortenburger nu există“ nici nu te referi, nici nu urmărești să te referi la Ortenburger; și nu predici nonexistența despre el sau despre orice altceva. Tu faci ceva cu totul diferit.

Dar ce anume? Să presupunem că eu am ajuns să cred că Socrate n-a existat niciodată;ce anume aș crede cu în mod precis? Nu că bărbatul Socrate — bărbatul care s-a născut în 470 î.H., care l-a învățat pe Platon, a fost executat de către atenieni etc. — a avut proprietatea nonexistenței. Dar atunci ce? Conform lui Searle, eu aș crede că nici o persoană în parte n-a avut destui S_i. Acest lucru este plauzibil, dar probabil nu chiar corect. Pentru că, înainte de toate,

(29) Socrate a existat dar n-a avut nici un (sau aproape nici un) S_i

este o judecată consistentă. Să ne reamintim că S_i sunt proprietățile pe care le folosim pentru a-l identifica pe Socrate. Ele sunt proprietățile pe care le menționăm ca răspuns la întrebarea „Cine a fost Socrate?“ Dar un istoric ar putea în mod coerent pretinde că a descoperit că Socrate a existat realmente, dar a fost lipsit de cele mai multe dintre S_i. El ar putea în mod coerent susține că Socrate s-a născut cu un an mai devreme decât am crezut noi, că el a murit cu un an mai târziu, că n-a fost executat ci, în realitate, s-a sinucis bând nu cucută, ci o altă otravă, că prietenii săi (din motive cel mai bine cunoscute de către ei înșiși) au conspirat pentru a face să pară că atenienii l-au exe-

cutat, că în realitate el a avut o slabă aptitudine pentru filosofie dar a fost idealizat extraordinar de către Platon, care, ca tânăr, a împrumutat de la el sume considerabile[12]. Aici constatăm, desigur, unele limite; istoricul nostru ar putea să pretindă într-un mod incoerent că a descoperit *doar ceva* în acest sens. De exemplu, el n-ar putea susţine în mod coerent că Socrate a fost în realitate un cal care i-a aparţinut lui Alcibiade, sau o spălătoreasă analfabetă irlandeză din secolul al XVIII-lea, sau un băiat de serviciu dintr-un mare hotel din New York. Şi lucrurile stau aşa chiar dacă se găseşte o lume în care Socrate *este* un băiat de serviciu din New York — chiar dacă, adică, proprietatea de a *nu* fi un asemenea băiat de serviciu nu este esenţială pentru Socrate.

Trebuie să notăm, în legătură cu aceasta, că problema aici este *nu* dacă disjuncţia S_i-ilor este esenţială pentru Socrate. Chiar dacă Searle ar avea dreptate să susţină că (29) este inconsistentă, aceasta din urmă n-ar decurge. Pentru că (29) este echivalentă, conform punctului de vedere al lui Searle, cu ceva de genul:

(30) Persoana care a avut cei mai mulţi S_i n-a avut aproape nici un S_i;

iar inconsistenţa acesteia nu implică faptul că bărbatul care a avut aceşti S_i a avut disjuncţia lor în mod esenţial. A presupune altfel înseamnă a confunda enunţul *de dicto:*

(31) Este în mod necesar fals că bărbatul care a avut cei mai mulţi S_i a fost lipsit de cei mai mulţi dintre ei,

cu enunţul *de re:*

(32) Bărbatul care a avut cei mai mulţi S_i nu putea fi lipsit de cei mai mulţi dintre ei.

(31) este evident adevărată; dar (32) nu rezultă.

Revenind acum la argument: pare ca şi cum (29) ar fi inconsistentă. Într-adevăr,

(33) Socrate, din nefericire, a păţit un accident fatal la vârsta de şase luni şi, astfel, a rămas aproape fără nici un S_i

este în mod clar consistentă şi o implică pe (29). Deci, aceasta din urmă este consistentă. Dacă lucrurile stau aşa, însă, atunci acelaşi lucru este valabil şi pentru conjuncţia sa cu:

(34) Nimeni altul decât Socrate n-a avut destui S_i.

Această conjuncţie implică:

(35) Socrate a existat dar nimeni n-a avut destui S_i,

care este, prin urmare, de asemenea consistentă. Dar, în acest caz, „Socrate n-a existat“, contrar lui Searle, nu exprimă aceeaşi judecată ca şi „nimeni n-a avut destui S_i“.

10. Numele proprii şi judecăţile existenţiale negative: punctul de vedere al lanţului istoric

Cum trebuie, deci, să înţelegem judecăţile existenţiale negative de genul:

(13) Socrate nu există?

Kripke şi Donnellan sugerează că referinţa unui nume propriu este determinată nu de vreo descripţie sau mişcare descriptivă inversă pe care utilizatorul este pregătit s-o ofere în locul ei, ci de un fel de lanţ istoric care se întinde de la uzul în discuţie până la persoana astfel numită. După cum spune Kripke:

> Un enunţ rudimentar al unei teorii ar putea fi următorul: are loc un botez iniţial. Aici obiectul poate fi numit prin ostensiune, sau referinţa poate fi fixată prin descripţie. Atunci când numele este „transmis de la o verigă la alta“, cel care receptează numele trebuie, cred eu, să urmărească când îl învaţă el pentru a-l folosi cu aceeaşi referinţă ca şi omul de la care l-a auzit[13].

Şi conform lui Donnellan:

> Ideea principală este că atunci când un vorbitor foloseşte un nume cu intenţia de a se referi la un individ şi de a

> predica ceva despre el, referința reușită va apărea atunci când se găsește un individ care să intre în explicația istoric corectă a căruia vorbitorul a intenționat să predice ceva despre el. Acel individ va fi deci referentul, iar enunțul formulat va fi adevărat sau fals, după cum el are sau nu are proprietatea desemnată de către predicat[14].

Se găsesc aici unele deosebiri între versiunea lui Kripke și cea a lui Donnellan; și nici una dintre ele nu este elaborată suficient de detaliat. Totuși, această idee are aura plauzibilității. În mod cert, aspectul său negativ pare corect; numele proprii nu sunt în general legate cu descripțiile în maniera Russell-Frege-Searle. Iar problema noastră prezentă este aceasta: dacă acceptăm acest punct de vedere, cum trebuie oare să înțelegem o judecată existențială negativă de genul lui (13)?

Ar putea, fără îndoială, merge în direcții variate. O posibilitate (sugerată, dar nu sprijinită de articolul lui Donnellan) este de a o considera pe (13) ca fiind echivalentă cu un enunț oarecare despre vicisitudinile istorice ale folosirilor potrivite ale numelui potrivit. Conform acestui punct de vedere, asertând-o în mod serios pe (13), poate că eu asertez o judecată cu scopul ca folosirea de către mine a lui „Socrate“ (sau a uneia dintre folosirile de către mine ale lui, deoarece eu pot folosi acest nume pentru a numi mai multe persoane) să nu meargă înapoi spre orice persoană. Sau poate spun că nu se găsește nici un lanț istoric de felul potrivit care să se termine cu această folosire; detaliile acestui punct de vedere n-au deocamdată importanță. În orice caz, conform acestei abordări gen Donnellan, ca și celor ale lui Searle și Russell, o rostire serioasă a unui enunț cum este (13) în mod normal nu exprimă o judecată singulară care să predice nonexistența despre Socrate. Iar aici, aceste puncte de vedere, cred eu, sunt corecte.

11. Unele varietăți ale judecăților existențiale singulare

Dar acum ne confruntăm cu o problemă de primă importanță. Pentru că, deși asemenea propoziții *în mod normal* nu ex-

primă judecăţi singulare luate *singure*, ele *sunt* folosite pentru a face acest lucru în alte contexte. Probabil că putem înţelege acest lucru în felul următor: conform punctului de vedere gen Donnellan, o propoziţie ca, de exemplu,

(13) Socrate nu există

în mod normal exprimă o judecată care detaliază o oarecare faţetă a carierei istorice a numelui „Socrate", sau provenienţa folosirii de către cineva a acestui nume. Dacă lucrurile stau aşa, atunci, negaţia sa:

(23) Socrate există

exprimă şi ea o judecată oarecare despre acest nume. Dar este cât se poate de clar că este de asemenea adevărat că Socrate ar fi putut exista, indiferent care a fost istoria folosirii de către oricine a lui „Socrate"; pentru că el ar fi putut avea un alt nume sau chiar nici un nume. Se găseşte o lume posibilă *W* în care Socrate există şi în care folosirea de către noi a lui „Socrate" are exact istoria care, conform punctului de vedere gen Donnellan, face ca (23) să fie falsă, iar (13) să fie adevărată. (În mod similar, există o lume posibilă W* în care Socrate nu există şi în care folosirea de către noi a lui „Socrate" are soarta istoriei care, conform acestui punct de vedere, face ca (23) să fie adevărată, iar (13) să fie falsă.) Atunci când spunem, deci, că *Socrate există* este adevărată în *W*, dar falsă în *W**, noi folosim pe „Socrate există" pentru a exprima o judecată al cărei adevăr sau a cărei falsitate să depindă de fapte istoricc privitoare la numele „Socrate". Aici, judecata în discuţie este o judecată *singulară* al cărei subiect este Socrate — o judecată despre Socrate care predică existenţa despre el.

Pe de altă parte, această judecată existenţială singulară probabil că nu este cea pe care ar fi cel mai plauzibil să o asertăm rostind-o pe (23). Probabil că ea nu este judecata pe care un istoric ar aserta-o pentru a exprima concepţia sa că a fiinţat realmente o persoană cum a fost Socrate, că el n-a fost un personaj fictiv creat de către Platon. Ea este, cu toate acestea, o judecată cât se poate de bună. Si, după cum am văzut, ea figu-

rează în alte judecăţi care *sunt* asertate în mod serios. Astfel, de exemplu, putem în mod plauzibil susţine că:

(36) Orice lume în care Socrate îl învaţă pe Platon este o lume în care Socrate există.

Este cât se poate de clar că (36) nu este echivalentă cu:

(37) Orice lume în care Socrate îl învaţă pe Platon este o lume în care „Socrate" are genul corect de istorie.

În (36), „Socrate există" serveşte la exprimarea acelei judecăţi existenţiale singulare al cărei subiect este Socrate, aşa cum face în:

(38) *Socrate îl învaţă pe Platon* o implică pe *Socrate există*.

Mai departe: chiar dacă se găseşte ceva special sau tehnic în ceea ce priveşte asertarea acestor judecăţi existenţiale singulare, ele *pot* fi asertate. Năucit de meditaţiile carteziene, Peter ar putea spune: „Peter realmente există". Dacă ar face-o, el ar comite o angajare care nu este nici cu privire la istoria folosirii de către el a numelui său, nici cu privire la criteriile de identitate pe care el sau altcineva le asociază cu acest nume. El ar aserta o judecată singulară al cărei subiect ar fi el însuşi; el ar vorbi despre el însuşi şi ar predica existenţa despre el însuşi. Un om ar putea arăta către Taj Mahal şi spune: „Taj Mahal există", prin aceasta asertând o judecată singulară. Dacă ar face-o, ar avea dreptate, deşi aserţiunea sa ar putea fi fără sens sau prostească. El ar mai putea adăuga: „Taj Mahal ar fi putut să nu existe"[15]. Făcând aşa ceva, el n-ar comite o angajare cu privire la vicisitudinile posibile ale numelui „Taj Mahal", nici n-ar arăta că n-ar fi fost necesar ca o mulţime de criterii de identitate să fie satisfăcute. În schimb, el ar vorbi despre Taj Mahal însuşi — nu despre numele său sau despre criteriile sale de identitate — şi ar pretinde cât se poate de adecvat că se găsesc lumi în care lucrurl acela n-are proprietatea de a exista.

Prin urmare,

(23) Socrate există

poate fi folosită pentru a exprima două genuri complet diferite de judecăţi. Unul dintre acestea — cel pe care un istoric l-ar aserta în mod serios — este probabil în mod adecvat explicat de către o combinaţie a punctului de vedere al lui Searle cu cel gen Donnellan[16]. Cealaltă, însă, este o judecată singulară care predică despre Socrate proprietatea existenţei. Să presupunem că o numim pe aceasta din urmă (23*). Contrastul dintre (23) şi (23*) este oglindit de către cel dintre:

(13) Socrate nu există

(luată în mod non-singular) şi (13*), care poate fi formulată astfel:

(13*) Socrate nu are proprietatea de a exista.

Aceasta din urmă este contradictoria lui (23*) şi este o judecată singulară. Încă o dată, un istoric care rosteşte propoziţia (13).n-ar aserta-o fără îndoială, pe (13*); el nu s-ar referi la Socrate şi n-ar susţine că el n-a avut proprietatea existenţei. Într-adevăr, nici un istoric, nici oricine altcineva, n-ar pretinde în mod coerent că ar fi *descoperit-o* pe (13*). Motivul este că dacă ea ar fi adevărată, nimeni — oricum, nici o fiinţă umană — n-ar fi suficient de familiarizată sau *en rapport* cu această judecată pentru a o considera, susţine, crede, pune la îndoială sau nega. Să presupunem că Socrate n-ar fi existat: fără îndoială că noi ceilalţi am fi fost săraciţi. Această sărăcire, însă, este o sărăcire de care noi n-am fi fost câtuşi de puţin conştienţi; pentru că n-am fi fost capabili nici măcar să considerăm sau să susţinem judecata singulară *Socrate nu există*. O asemenea judecată are un statut epistemologic special: dacă ar fi fost adevărată, noi n-am fi descoperit-o sau crezut-o; falsitatea sa este o condiţie necesară ca noi să fim capabili s-o considerăm, s-o susţinem, să fim conştienţi de ea, s-o credem sau să ne îndoim de ea.

Dar dacă este imposibil ca ea să fie descoperită, nu rezultă oare că ea este în mod necesar falsă? Nu. Sunt multe judecăţi contingente care împărtăşesc cu (13*) acest statut. Este posibil ca tu şi eu să nu existăm; totuşi, ar fi puţin probabil că am spera

să fim capabili să descoperim un asemenea lucru. Sunt lumi în care nu s-a făcut nici o descoperire; în nici una dintre ele nu s-a descoperit acest fapt. Falsitatea lui *Eu n-am susținut niciodată nici o judecată* este o condiție necesară ca eu s-o susțin; totuși, această judecată nu este în mod necesar falsă. Încă un exemplu: conform versiunii augustiniene a lui *Cogito,* o condiție necesară ca eu să mă îndoiesc de propria mea existență este adevărul a ceea ce eu pun la îndoială. Deci, am putea spune că

(39) Eu nu exist

este, pentru mine, *pragmatic inconsistentă:* deși este *în mod contingent* falsă, falsitatea sa este o condiție necesară ca eu s-o afirm, s-o neg sau s-o consider. Dar același lucru este valabil pentru (13*). Și pe aceasta eu aș putea s-o cred sau s-o susțin numai dacă ar fi falsă.

Deci, dacă Socrate n-ar fi existat, noi am fi fost incapabili să credem sau să asertăm acest fapt. Desigur, noi asertăm uneori judecăți existențiale negative și uneori avem dreptate. Ceea ce asertăm, prin urmare (cel puțin în acele ocazii), nu sunt judecăți existențiale negative. Probabil că aceasta, împreună cu particularitatea menționată în ultimul paragraf, este ceea ce i-a făcut pe filosofi — Russell, de exemplu — să treacă cu vederea judecățile existențiale negative, sau să nege existența lor, sau să presupună că la baza recunoașterii și acceptării lor se află o confuzie. Dar aceasta este o mare greșeală. Este, într-adevăr, un fapt că *dacă* (13*) ar fi fost adevărată, am fi fost incapabili s-o asertăm sau chiar s-o considerăm. Dar, desigur, ea este *falsă;* Socrate există *realmente;* și, astfel, n-avem nici o dificultate s-o susținem sau s-o considerăm pe (13*). Putem, de asemenea, considera lumi posibile în care ea să fie adevărată și aserta condiționalii în care ea să funcționeze ca antecedent sau ca consecvent. De exemplu, dacă n-ar fi existat nici o persoană, atunci Socrate n-ar fi existat. Iar dacă Socrate n-ar fi existat, atunci cel puțin o esență care să fie instanțiată n-ar fi existat. În plus, orice lume în care Socrate nu există este o lume în care el nu l-ar fi învățat pe Platon. Dacă Socrate n-ar fi existat, Platon n-ar fi fost studentul său, atenienii nu l-ar fi execu-

tat, Platon n-ar fi relatat concepţiile lui în *Dialoguri*, iar istoriile filosofiei n-ar conţine nici o referire la el. Şi ceea ce este implicat în toate aceste judecăţi este (13*), nu (13). Deci, se găseşte un lucru cum este o judecată existenţială negativă singulară; şi deocamdată argumentul clasic a scăpat teafăr.

NOTE

1 „Semantical Considerations on Modal Logic", retipărit în *Reference and Modality*, ed. L. Linsky, Oxford: Oxford University Press, 1972, p. 63.

2 Dar a se vedea mai jos, Capitolul VIII, Secţiunile 1 şi 2.

3 *Op. cit.*, pp. 64-65.

4 p. 65. Aceste citate nu redau exact concepţiile prezente ale lui Kripke: „Astfel, eu aş putea să nu mai scriu, aşa cum am făcut odată, că «Holmes nu există, dar în alte stări de lucruri el ar fi existat»... Aserţiunea citată dă impresia greşită că un nume fictiv cum este «Holmes» numeşte un individ anume posibil-dar-nu-actual". „Addenda to Saul A. Kripke's paper «Naming and Necessity»", în *Semantics of Natural Language*, ed. Davidson and Harman, Dordrecht: D. Reidel, 1972, p. 764. El reafirmă, totuşi, ideea din pasajul citat: „Lucrul cu adevărat important pe care am încercat să-l fac... rămâne şi este independent de orice teorie lingvistică despre statutul numelor în ficţiune. Ideea a fost că în alte lumi posibile «unii indivizi care există în mod actual pot fi absenţi, în timp ce noi indivizi... pot să apară»".

5 *Some Maine Problems of Philosophy*, London: George Allen & Unwin, 1953, p. 289.

6 „The Theory of Objects", în *Realism and the Background of Phenomenology*, ed. R. Chisholm, Glencoe, Illinois: The Free Press, 1960, pp. 82, 84.

7 p. 449.

8 Exemplul este al lui Cartwright; a se vedea articolul său „Negative Existentials", *The Journal of Philosophy*, LVII, 31 (1960), p. 629.

9 A se vedea lucrarea mea *God and Other Minds*, Cornell University Press, 1967, Capitolul II.

10 „The Philosophy of Logical Atomism", în *Logic and Knowledge*, ed. Robert Marsh, London: George Allen & Unwin Ltd., 1956, p. 175. Conform lui Russell, desigur, ceea ce de obicei este numit nume proprii nu sunt nicidecum nume proprii.

11 „Proper Names", *Mind*, 67 (1958), p. 171. A se vedea şi lucrarea lui Searle *Speech Acts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969, p. 169.

12 A se vedea „World and Essence", pp. 472–473.

13 „Naming and Necessity", în *Semantics of Natural Language*, ed. Davidson and Harman, Dordrecht: D. Reidel, 1972, p. 302.

14 „Reference and Nonexistence", nepublicată.

15 A se vedea G.E. Moore, „Is Existence a Predicate?“, în *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume XV, 1936, pp. 175-88.

16 Judecata non-singulară exprimată de (23) poate fi, de asemenea, transformată în condiţionali. Tu şi eu discutăm despre Pegas. Fiind de acord că nu există nici o astfel de făptură, tu spui: „Dar eu ştiu că dacă *ar* exista, ar avea aripi“. Aici, antecedentul nu exprimă nici o judecată singulară al cărei subiect ar fi Pegas; în schimb, el trebuie înţeles într-un mod oarecum gen Searle sau Donnellan. Este interesant de remarcat, în legătură cu aceasta, că nu judecăţile singulare exprimate de (13) şi (23) sunt evazive şi problematice, ci *celelalte!*

VIII

OBIECTE POSIBILE DAR INACTUALE: DESPRE CEEA CE NU ESTE

1. Judecăţi singulare predicative şi nepredicative

Obiectul consideraţiilor precedente l-a constituit teza venerabilă conform căreia se găsesc sau s-ar putea găsi obiecte posibile care nu există — mai exact, argumentul clasic în favoarea acestei teze. Acest argument, după cum ne reamintim, avea trei premise esenţiale:

(1) Se găsesc judecăţi existenţiale negative singulare,
(2) Unele judecăţi existenţiale negative singulare sunt posibil adevărate

şi

(3) Orice lume în care o judecată singulară este adevărată este o lume în care *se găseşte* ceva care este subiectul său, sau în care subiectul său are fiinţă dacă nu existenţă.

În Capitolul VII am analizat obiecţiile la (1); am constatat că acestea sunt lipsite de forţă. Printre lucrurile care sunt, găsim într-adevăr judecăţi existenţiale singulare cum ar fi:

(23*) Socrate există,

adică, Socrate are proprietatea de a exista; precum şi judecăţi existenţiale negative singulare cum ar fi:

(13*) Socrate nu are proprietatea de a exista.

Mai mult, unele dintre aceste judecăţi existenţiale negative singulare sunt, într-adevăr, posibile. Astfel încât, dacă acceptăm principiul ontologic (formulat mai sus, în Capitolul VII, Secţiunea 7), ni se pare că am găsit că argumentul iniţial este

intact. Ni se pare că suntem angajați față de supoziția că se găsesc sau s-ar fi putut găsi obiecte posibile dar nonexistente.

Dar să presupunem că privim mai îndeaproape judecățile singulare și principiul ontologic. Cele dintâi, după cum ne reamintim, se prezintă în două variante: cele care *predică* o proprietate despre subiectul lor și cele care *neagă* o proprietate despre el. Le putem numi judecăți singulare *predicative* și, respectiv, *nepredicative.*

(4) Socrate a fost câm,

de exemplu, este o judecată singulară predicativă. Cum ar arăta un exemplu de judecată singulară nepredicativă?

(5) Socrate n-a fost câm,

să spunem, ne satisface curiozitatea. Dar propoziția (5) este ambiguă; ea poate exprima fie judecata:

(5') Socrate a fost non-câm,

care este, într-adevăr, o judecată singulară predicativă, fie judecata:

(5") Este fals că Socrate a fost câm,

care este cu adevărat nepredicativă. Găsim aici o deosebire *de re–de dicto;* (5') predică despre Socrate proprietatea de a fi non-câm, în timp ce (5") predică despre (4) proprietatea de a fi falsă.

În acest caz, principiul ontologic are, într-adevăr, o anumită atractivitate și plauzibilitate. Dar (așa cum este enunțat aici, în orice caz) el exploatează tendința noastră de a trece cu vederea deosebirea dintre (5') și (5"). După opinia mea, plauzibilitatea lui are de a face mai curând cu judecățile singulare *predicative* decât cu cele nepredicative; cu judecăți de genul lui (5') mai curând cu cele de genul lui (5"). *Este* plauzibil să spunem că:

(6) Orice lume în care este adevărată o judecată singulară *predicativă* este o lume în care subiectul acelei judecăți are ființă sau existență.

Să numim acest enunţ *principiul ontologic restrâns.* El nu este numai plauzibil; cred că este şi adevărat. Pentru că orice lume în care se găseşte o judecată singulară predicativă adevărată al cărei subiect este Socrate, să spunem, este o lume în care Socrate are o proprietate sau alta. Dacă o asemenea lume ar fi fost actuală, Socrate ar fi avut o proprietate oarecare. Şi cum ar fi putut el avea o proprietate dacă pur şi simplu nu s-ar fi aflat nici un fel de lucru de genul lui Socrate? Prin urmare, (6) este adevărată. Dar dacă nu reuşim să remarcăm deosebirea dintre:

(5') Socrate a fost non-câm

şi

(5") Este fals că Socrate a fost câm

putem, din inadvertenţă, credita principiul ontologic cu o plauzibilitate care, în mod normal, aparţine doar principiului ontologic restrâns. Pentru că dacă nu reuşim să sesizăm că o judecată *care neagă* o proprietate *P* despre Socrate nu este neapărat necesar să predice complementara ei despre el, cădem uşor în eroarea de a presupune că contradictoriile judecăţilor predicative sunt şi ele predicative. Iar în prezenţa acestei erori, principiul ontologic restrâns şi cel nerestrâns sunt echivalente. Simţind forţa legitimă a celui dintâi, părem obligaţi să-l asertăm pe cel de-al doilea care, împreună cu adevărurile (1) şi (2), implică faptul că se găsesc sau s-ar fi putut găsi lucruri care să nu existe.

Dar de îndată ce recunoaştem deosebirea dintre judecăţile singulare predicative şi cele nepredicative, putem acorda dreptul cuvenit principiului ontologic restrâns, fără a susţine argumentul clasic. Pentru că distincţia este, desigur, valabilă atât pentru judecăţile existenţiale singulare, cât şi pentru alte judecăţi singulare. Trebuie să distingem impredicabilitatea lui:

(13*) Socrate nu are proprietatea de a exista

formulată, poate, mai bine în varianta:

(13*) Este fals că Socrate are proprietatea de a exista

de judecata predicativă

(13**) Socrate are proprietatea nonexistenţei.

(13*) este contradictoria lui (13**) şi este adevărată exact în lumile în care cea de a doua este falsă. Nu trebuie, totuşi, să conchidem că (13**) este adevărată în lumile acelea sau în oricare altele; şi, de fapt, după părerea mea, această judecată nu este adevărată în nici un fel de lumi posibile. Dacă s-ar *găsi* o lume în care (13**) *să fie* adevărată, atunci, cu siguranţă, în acea lume Socrate ar fi, dacă n-ar exista. Dar în realitate, nu se găsesc asemenea lumi. (13**) este în mod necesar falsă; iar Socrate este în mod esenţial existent.

2. *Eşecul argumentului clasic*

Propoziţia „Socrate nu există“, deci, poate fi folosită pentru a exprima trei judecăţi complet diferite: (13), judecata, indiferent care anume ar fi ea, pe care un istoric ar putea pretinde că a descoperit-o; (13*), judecata singulară nepredicativă; şi (13**), o judecată în mod necesar falsă, care predică despre Socrate proprietatea nonexistenţei. Prin urmare, răspunsul potrivit la argumentul clasic este acesta. Într-adevăr, unele judecăţi existenţiale negative singulare sunt posibil adevărate: şi anume, cele care sunt nepredicative. Dar de îndată ce am făcut o distincţie clară între judecăţile singulare predicative şi cele nepredicative, ne dăm seama că este intuitiv plauzibil principiul ontologic restrâns, nu cel nerestrâns. Date fiind acest principiu şi adevărul posibil al judecăţilor existenţiale negative singulare nepredicative, însă, nu rezultă că se găsesc sau s-ar fi putut găsi lucruri care să nu existe.

O temeinică înţelegere a distincţiei dintre judecăţile singulare predicative şi cele nepredicative ne oferă posibilitatea de a rezolva anomalia reziduală care se ataşează lui (6). Acest principiu afirmă că o lume în care este adevărată o judecată singulară predicativă este o lume în care subiectul său fie există, fie *are fiinţă;* dar acum constatăm că acest al doilea disjunct este

pe cât de enigmatic, pe atât de lipsit de sens. Adevărul chestiunii este:

(7) Orice lume în care este adevărată o judecată singulară predicativă este o lume în care subiectul său *există.*

Dacă nu reuşim să sesizăm distincţia dintre propoziţiile singulare predicative şi cele nepredicative (şi, prin urmare, dacă presupunem că toate sunt predicative), putem crede că (7) trebuie să fie falsă, deoarece, evident, se găsesc lumi în care judecăţile existenţiale negative singulare sunt adevărate; dar, prin ipoteză, subiectele lor nu *există* în acele lumi; în consecinţă, (7) trebuie să fie falsă. Dar acum sesizăm eroarea demersului nostru: deşi unele judecăţi existenţiale negative singulare sunt posibil adevărate, nici una dintre ele nu este predicativă. De aceea, această noţiune neplauzibilă de fiinţă sau existenţă (*thereisness*) este nedorită; şi, astfel, nu mai rămâne nici un obstacol pentru acceptarea lui (7) — care, la urma urmei, este atât sursa atractivităţii principiului ontologic, cât şi adevărul pe care-l conţine acesta.

Prin urmare, judecăţile singulare de genul:

(8) Socrate este înţelept

şi

(9) Socrate este neînţelept

sunt adevărate numai în lumile în care subiectele lor există. (8) şi (9) nu sunt adevărate acolo unde Socrate nu există, unde socrateitatea nu este exemplificată. Dacă *W* este o lume în care Socrate nu există, atunci şi (8) şi (9) sunt false în *W*, iar negaţiile lor nepredicative sunt amândouă adevărate. În lumile în care nu există, Socrate n-are nici un fel de proprietăţi, nici măcar pe cea a nonexistenţei[1].

3. Creaturile ficţiunii

Dar acum trebuie să acceptăm o dezbatere care s-a impus atenţiei tot timpul. Enunţurile de genul:

(10) Hamlet a fost necăsătorit

şi

(11) Lear a avut trei fiice

sunt, evident, ni se va spune, enunţuri singulare adevărate despre Hamlet şi Lear. Deci, Hamlet şi Lear trebuie să fie obiecte de un gen sau altul şi trebuie să aibă fiinţă de un gen sau altul. Dar Hamlet şi Lear nu există în fapt; însă este clar că ei ar fi putut exista. Aşadar, trebuie să fie lumi posibile în care Lear şi Hamlet să existe; deci, ei sunt obiecte posibile, dar inactuale; deci, se găsesc obiecte posibile dar inactuale.

Esenţială pentru acest argument este ideea că atunci când spunem „Hamlet a fost necăsătorit", noi vorbim despre un obiect numit „Hamlet" şi-l descriem predicând despre el o proprietate pe care el o are în mod actual — ideea că enunţuri de genul lui (10) şi (11) sunt într-adevăr enunţuri singulare despre unele obiecte numite „Hamlet" şi „Lear". Să numim această idee „Premisa descriptivistă"; şi să presupunem că o analizăm. Poveştile (în sensul larg al termenului) trebuie considerate drept descripţii a ceva sau altceva; ele constau în aserţiuni adevărate despre obiecte de un anumit fel. Ofelia a fost, într-adevăr, prietena lui Hamlet, exact aşa cum stau lucrurile în piesă; iar când facem această aserţiune, noi predicăm acea proprietate despre un obiect care nu există, dar ar fi putut exista.

Se găsesc de la bun început cel puţin trei obiecţii faţă de această opinie — trei fapte speciale şi interesante despre ficţiune cu care punctul de vedere în discuţie nu se împacă uşor. Înainte de toate, atât „Lear există", cât şi „Lear nu există" exprimă judecăţi adevărate. Deşi Lear *realmente* nu există, el există totuşi *în piesă* — tot atât de sigur pe cât are în piesă trei fiice. În această privinţă, statutul său diferă de cel al Marelui Inchizitor din *Fraţii Karamazov;* acesta din urmă este doar un personaj din parabola lui Ivan şi nu există nici în realitate, nici în roman. Conform concepţiei descriptiviste, este uşor de văzut că Lear nu există; la urma urmei, el este un obiect posibil nonexistent. Dar cum să deosebim statutul său de cel al Marelui

Inchizitor? Să spunem că acesta din urmă este doar un obiect posibil?

În al doilea rând, propozițiile de genul:

(12) Moș Crăciun poartă pantofi numărul zece

par a avea un statut special. Miturile și legendele nu spun nimic despre numărul pe care Moșul îl are la picior. Pare, totuși, greșit să spunem că doar din întâmplare nu *știm* dacă (12) este adevărată sau falsă; se pare că aici nu este nimic *de* știut. Dar, conform punctului de vedere descriptivist, probabil că Moș Crăciun (care, evident, are picioare) are, într-adevăr, sau numărul zece la picior, sau un alt număr.

În al treilea rând, enunțurile de genul lui (10) și (11) sunt probabil *contingente* conform punctului de vedere descriptivist. În fapt, Lear are exact trei fiice, dar, fără îndoială, în alte lumi posibile el are poate un fiu și trei fiice. Dar cum anume a știut Shakespeare câți copii să-i atribuie? Dacă faptul că el are doar trei fiice este numai un adevăr contingent, atunci nu este oare posibil ca Shakespeare să fi comis o greșală? Poate că el n-a avut decât două fiice, Goneril fiind fructul unei legături ilicite dintre soția lui Lear și Gloucester. Poate că Shakespeare, neștiind acest lucru, a făcut o simplă greșeală factuală. Sau poate că Shakespeare n-a fost conștient de faptul că Lear a călătorit odată prin Țările de Jos, s-a îndrăgostit de o mulgătoare friziană și a devenit progenitorul unei lungi generații de preoți calviniști.

Dar aceste supoziții sunt, evident, absurde. *Tu și eu* putem înțelege greșit proprietățile lui Lear; dacă n-am citit piesa recent, eu pot crede că el a avut doar o fiică; dar Shakespeare putea să nu facă acest fel de greșeală când a scris piesa. Totuși, nu implică oare punctul de vedere descriptivist că el putea face așa ceva? Dacă Shakespeare, scriindu-și piesa, *descrie* ceva, ar părea neîndoielnic plauzibil să presupunem că el putea să *descrie greșit* acel ceva, să înțeleagă greșit proprietățile sale. Și cum se poate împăca punctul de vedere descriptivist cu acest fapt?

O altă dificultate a fost subliniată de David Kaplan. Conform descriptivismului, (10) şi (11) exprimă judecăţi predicative singulare despre Hamlet şi Lear. Dacă lucrurile stau aşa, atunci „Lear" din (11) trebuie să funcţioneze ca nume propriu — un nume al unui obiect posibil dar inactual. Dar cum ar putea face el acest lucru? Conform punctului de vedere searlean despre numele proprii, cel care îl foloseşte astfel pe „Lear" trebuie să fie în stare să producă o *descripţie identificatoare* a ceea ce numeşte el folosind acest nume. Şi cum ar putea face el acest lucru? El începe după cum urmează:Lear este individul posibil care are proprietăţile $P_1, P_2, \ldots, P_n$. Dar de ce presupune el că se găseşte doar *un* individ posibil cu proprietăţile P_i? Dacă se găsesc orice obiecte posibile care o au pe P_i, se vor găsi oricât de multe dorim. Pentru că, să luăm orice proprietate $P_n + 1$ astfel încât $P_n + 1$ şi complementara sa să fie ambele consistente cu P_i; se va găsi un obiect posibil care s-o aibă pe P_i, dar şi pe $P_n + 1$, şi un altul pe P_i şi complementara lui $P_n + 1$. În acest caz, cum poate el selecta acel orice obiect posibil dar inactual? O soartă similară îi este hărăzită acestui punct de vedere din cauza lanţului istoric al numelor. Pentru că aceasta din urmă cere ca un nume să se origineze într-un oarecare gen de poreclire sau botezare, în sens general. Dar aceasta înseamnă că o persoană oarecare sau unele persoane ar fi în stare să specifice sau să identifice lucrul care este poreclit — poate în mod ostensiv, poate prin descriere. Şi cum ar putea fi făcut acest lucru? Evident, nici un individ posibil dar nonexistent n-a fost poreclit „Lear" de către cineva care l-a avut în faţa tuturor şi a intonat în mod solemn (sau în mod frivol) „Pe tine te poreclesc «Lear»". Aşadar, trebuie să fi fost prin descriere. Dar atunci revenim la problema anterioară: care a fost descrierea şi ce motiv avem pentru a crede că se găseşte exact *un* individ posibil care s-o satisfacă? După cum spune Kaplan,

> Mă tem că cei care ar vorbi astfel ar adopta o formă de poreclire care corespunde instanţierii existenţiale a logicianului: Se găseşte cel puţin o vacă în grajdul de colo. S-o numim pe una dintre ele „Bossie". Acum, cât crezi că cântăreşte ea? Eu sunt neîncrezător în astfel de pore-

cliri. Logicianul este foarte atent în ceea ce priveşte folosirea de *către el* a unor asemenea nume[2].

Şi totuşi, descriptivistul nu este probabil complet lipsit de replică. Să presupunem că încercăm să dezvoltăm replica sa, atât ca un exerciţiu glumeţ, cât şi ca o cercetate serioasă. Fără îndoială, noi nu putem numi doar *un* obiect posibil, la fel cum nu este posibil (fără o dificultate în plus) să numim doar una dintre vacile din grajdul lui Kaplan. Dar poate că n-avem nevoie să numim lucrurile unul câte unul. Poate că putem numi *toate* vacile din grajd dintr-o singură dată — le-am putea numi pe toate „Bossie". Dacă am simţi o asemenea înclinaţie, am putea numi orice leu din Africa „Frazier". Aceasta ar fi, fără îndoială, o procedură lipsită de sens; şi totuşi, ea ar putea fi aplicată. Dar de ce prietenul posibililor nu poate face acelaşi lucru? El crede că se găsesc multe obiecte posibile cu proprietăţile pe care Shakespeare i le atribuie lui Lear. De ce să nu presupunem că atunci când Shakespeare îşi scria piesa el se angaja într-un anumit gen de poreclire? Poate că spunând această poveste, Shakespeare numea orice obiect posibil care se potrivea specificărilor din piesă; el le numea pe toate „Lear".

Dar aici întâmpinăm câteva complicaţii. În primul rând, să considerăm aceste obiecte posibile pe care el le numeşte „Lear". *Unde* anume au ele proprietăţile relevante? Conform descriptivismului, răspunsul este că în α, lumea actuală. Dar avem motive să ne îndoim; un răspuns mai înţelept ar fi că acestea sunt lucrurile care au acele proprietăţi *într-o lume sau alta.* Pentru că, mai întâi, o poveste poate implica faptul că unul din personajele sale este unic. Să presupunem că Frederick Manfred (fost Feike Feikema) scrie o poveste despre cineva descris ca fiind ca cel mai slab om din Dakota de Nord. Probabil că prietenul posibililor nu va dori să se angajeze faţă de susţinerea că se găseşte un om posibil în Dakota de Nord care are proprietatea de a fi mai slab decât orice alt om — actual sau posibil — din Dakota de Nord. El poate prefera să susţină că pentru orice grad de slăbiciune pe care-l alegi, se găseşte un locuitor posibil din Dakota de Nord mai slab decât acela. Şi chiar dacă se găseşte un grad maxim de slăbiciune a locuitori-

lor din Dakota de Nord — unul astfel încât nu este posibil să fie şi mai slab şi din Dakota de Nord — este extrem de implauzibil ca eroul lui Manfred s-o manifeste. Pe de altă parte, se găsesc (conform acestui punct de vedere) oricât de multe obiecte şi lumi posibile astfel încât acele obiecte să aibă în acele lumi proprietatea de a fi cel mai slab om din Dakota de Nord. În al doilea rând, o poveste poate detalia anumite relaţii dintre personajele sale şi obiectele actuale. În *Războiul lumilor* a lui H. G. Wells, marţienii distrug New York City cândva în prima jumătate a secolului al XX-lea. Dar în realitate, New York-ul n-a fost distrus în acea perioadă. Nu în α, adică; dar într-o mulţime de alte lumi posibile. Prin urmare, povestea lui Wells trebuie să se refere la făpturi care distrug New York City într-o lume diferită de α. În al treile-a rând, am văzut deja că unele personaje ficţionale sunt prezentate ca existând realmente — Ivan, de exemplu, spre deosebire de Marele Inchizitor. Dar Ivan nu există în α; deci, povestea îl descrie ca şi cum el ar fi într-o altă lume posibilă.

O a doua complicaţie: Hamlet nu este singurul personaj din *Hamlet;* mai sunt şi Ofelia, Rosencrantz, Polonius şi toţi ceilalţi. Aşadar, când a scris piesa, Shakespeare nu s-a mărginit să numească lucrurile „Hamlet". El, de asemenea, porecleşte lucrurile „Rosencrantz", „Guildenstern", „Polonius" ş.a.m.d. (Într-adevăr, poate că el numeşte un oarecare obiect atât „Rosencrantz", cât şi „Guildenstern"; pentru că se găsesc poate un obiect posibil x şi unele lumi W şi W^*, astfel încât x să aibă proprietăţile pe care piesa i le atribuie lui Rosencrantz în W şi pe cele ale lui Guildenstern în W^*.) Piesa determină o relaţie n-adică complexă (n fiind determinat de numărul personajelor sale); şi în care R este această relaţie, dramaturgul dă numele „Hamlet" fiecărui obiect posibil x_1 pentru care se găsesc $n - 1$ obiecte posibile $x_2,\ldots,x_n$ astfel încât să se găsească o lume posibilă în care $x_1,x_2,\ldots,x_n$ să se afle în relaţia R.

Deci, conform acestui punct de vedere neo-descriptivist, propoziţiile de genul:

(10) Hamlet a fost necăsătorit

şi

(11) Lear a avut trei fiice

exprimă judecăţi singulare. Într-adevăr, fiecare exprimă o enormă multitudine de asemenea judecăţi: (10), de exemplu, exprimă o judecată singulară diferită pentru fiecare obiect posibil numit „Hamlet" — câte una pentru fiecare obiect care este primul membru al unui *n*-tuplu adecvat. Dar nici una dintre aceste judecăţi nu este adevărată în α; dar, atunci, unde *sunt* ele adevărate? Să considerăm lumile posibile în care *R* este exemplificată de un *n*-tuplu de obiecte care nu există în α: să le numim lumi *Hamlet*. Pentru fiecare obiect posibil *x* poreclit „Hamlet" de către piesă, se găseşte o clasă de lumi Hamlet în care *x* există şi are proprietăţile potrivite. În plus, pentru fiecare asemenea clasă se va găsi o oarecare stare de lucruri *S* astfel încât *S*, dar nici o altă stare de lucruri care o include pe, dar este diferită de *S*, să se realizeze în fiecare membru al clasei; acestea sunt *situaţiile Hamlet*. Pentru fiecare obiect numit „Hamlet", se găseşte o situaţie Hamlet diferită. Iar o propoziţie de genul lui (10) exprimă o multitudine de judecăţi, fiecare adevărată în[3] cel puţin o situaţie Hamlet. Prin urmare, judecăţile din ficţiune nu sunt în *fapt* adevărate; când spunem despre judecăţile de genul lui (10) că *sunt* adevărate, trebuie să se înţeleagă că noi arătăm că ele sunt adevărate într-o oarecare situaţie Hamlet.

Astfel, (10) exprimă nedeterminat de multe judecăţi singulare; această încurcătură de bogăţii nu este o încurcătură reală, totuşi, deoarece fiecare este adevărată — adică, fiecare este adevărată într-o situaţie Hamlet. Deci, pentru cele mai multe scopuri, putem trece cu vederea pluralitatea lor şi susţine că (10) exprimă numai o judecată. Iar acum să remarcăm cât de simplu eludăm noi cele trei dificultăţi care asaltează de la bun început descriptivismul. Mai întâi, ne-am confruntat cu obiecţia că atât „Hamlet există", cât şi „Hamlet n-a existat realmente niciodată" par a exprima judecăţi adevărate. Acum vedem că cea de-a doua exprimă un grup de judecăţi, fiecare adevărată în fapt, în lumea actuală, în timp ce prima exprimă o mulţime de

judecăţi adevărate în maniera adecvată ficţiunii — adică, fiecare fiind adevărată într-o situaţie Hamlet. În al doilea rând, ne-am confruntat cu faptul că o propoziţie de genul:

(13) Hamlet a purtat pantofi cu numărul zece

pare a avea un statut cât se poate de nedeterminat: ne simţim stânjeniţi să-i atribuim fie adevărul, fie falsul. Constatăm acum că ezitarea noastră este justificată; pentru că, în timp ce această propoziţie exprimă o vastă mulţime de judecăţi, nici una nu este adevărată sau falsă în nici o situaţie Hamlet. În al treilea rând, ne-am întrebat cum poate descriptivistul să trateze aparenta imunitate a lui Shakespeare de eroare când asertează ceea ce pare a fi judecăţi contingente. Dar acum vedem că scriind piesa, el în mod simultan numeşte unele obiecte „Hamlet" şi selectează unele stări de lucruri — adevăratele stări de lucruri în care obiectele numite au proprietăţile cu care le-a creditat el. Nu este, deci, de mirare că el nu poate greşi uşor aici.

În felul acesta, neo-descriptivismul susţine poziţia descriptivistă. Dar poate că trebuie să recunoaştem că are despre aceasta o aparenţă tainică şi epiciclică. Şi, oricum, un descriptivism fără pretenţia că poveştile ne oferă adevărul literal sobru — adevărul din lumea actuală — despre obiectele posibile este ca şi un platonism fără forme: emasculat, în cel mai bun caz. Însă, mai important este lucrul următor. Poziţia descriptivistă, aşa cum a fost ea prezentată la început, conţinea un *argument* în favoarea tezei că se găsesc posibili nonexistenţi. Acest argument îşi pierde orice forţă pe care ar fi putut-o avea de îndată ce descriptivistul admite că poveştile nu ne spun nimic despre proprietăţile pe care le au subiectele lor în lumea actuală. Pentru că dacă intuiţiile descriptiviste sunt satisfăcute de sugestia că o poveste îşi descrie personajele aşa cum sunt ele *în alte lumi posibile,* de ce nu susţin în schimb că o parte a ficţiunii este referitoare la *n*-tupluri de obiecte *actuale,* atribuind acestora proprietăţi pe care *ele* le au în alte lumi? Dacă credem că poveştile trebuie să fie *despre* ceva, de ce să nu credem că ele sunt despre obiecte existente? Se găsesc, fără îndoială, lumi posibile în care Ronald Reagan, de exemplu, este numit „Rip

van Winkle“ şi are proprietăţile descrise în povestea lui Irving. Dacă suntem concentraţi asupra unei explicaţii descriptiviste, putem presupune că Irving îl descrie pe Reagan ca şi cum ar fi în aceste lumi (şi pe noi ceilalţi ca şi cum am fi în lumile noastre Rip van Winkle). Pentru orice personaj ficţional se vor găsi obiecte şi lumi reale astfel încât acele obiecte să aibă în acele lumi proprietăţile cu care este creditat personajul ficţional. Şi, prin urmare, nu avem nici un motiv să presupunem că poveştile despre Pegas, Lear etc. sunt despre obiecte posibile dar neactualizate — chiar dacă acceptăm supoziţia îndoielnică după care ele trebuie să fie despre obiecte de un gen sau altul.

4. Numele: funcţia lor în ficţiune

Fapt este, însă, că (sau cel puţin aşa mi se pare mie) nume cum sunt „Lear“, „Hamlet“, „Superman“ şi altele asemănătoare lor nu servesc (aşa cum funcţionează ele în mod normal în ficţiune) pentru a denota nici un fel de obiecte. Dar atunci cum *funcţionează* ele? Probabil în felul următor. Cineva scrie o poveste intitulată „Aventurile lui George“: „A fost odată“, începe el, „un băiat pe nume George, care a trăit în Jamestown, Dakota de Nord. George a avut multe aventuri minunate. De exemplu, odată a fost atacat de un câine de prerie speriat când, din nebăgare de seamă, s-a apropiat de vizuină...“ Fără îndoială că „Aventurile lui George“ nu va obţine multe aprecieri; dar ce anume, în fond, vrea să spună autorul în această poveste? În fond, după părerea mea, el prezintă, şi ne atrage atenţia spre, o anumită judecată sau stare de lucruri. El ne-o aduce la cunoştinţă, ne ajută să ne concentrăm atenţia asupra ei, ne dă posibilitatea să ne delectăm, s-o explorăm şi s-o contemplăm, o procedură pe care o găsim amuzantă şi nostimă sau folositoare şi instructivă, după cum devine cazul.

Dar ce fel de judecată ne prezintă autorul? În cazul tipic cel mai simplu — în care, să spunem, povestea are numai un personaj — o judecată generală, o judecată care ar putea fi exprimată de o propoziţie cuantificată existenţial, ai cărei conjuncţi corespund în linii mari rezultatelor înlocuirii lui „George“ din

propozițiile poveștii cu variabila cuantificatorului. Să numim judecata astfel legată cu o poveste *linia de poveste* (*Story Line*) a poveștii, iar propoziția astfel cuantificată existențial care o exprimă *propoziția stilizată* (*Stylized Sentence*). Partea de început a unei propoziții stilizate care exprimă linia de poveste din „Aventurile lui George“ va arăta astfel:

(14) (E*x*) *x* a fost numit „George“ și *x* a avut multe aventuri minunate și...

unde conjuncții care urmează rezultă din propozițiile care se succed ale poveștii prin înlocuirea ocurențelor lui „George“ din acestea cu variabila „*x*“. Desigur, corespondența este doar *aproximativă*. De exemplu, „Aventurile lui George“ ar fi putut începe așa: „George a trăit în Jamestown, Dakota de Nord. Acolo i s-au întâmplat multe lucruri interesante; de exemplu, într-o zi...“ Aici linia de poveste este aceeași ca și în cazul precedent, deși autorul nu spune explicit că cineva a fost numit George. Dar pentru fiecare nume ficțional dintr-o poveste, după părerea mea, o propoziție stilizată care exprimă linia sa de poveste va conține un cuantificator și un conjunct care induc acel nume.

Dar, desigur, numai un autor rigid *in excelsis* ar putea prezenta linia de poveste cu ajutorul unei propoziții stilizate așa cum este (14). Un povestitor mai talentat folosește un mod ingenios de prezentare completat cu toate podoabele rafinate și plăcute ale tehnicii stilistice. Astfel, el înlocuiește în mod firesc ocurențele care urmează ale variabilei cu numele introdus în primul conjunct; și probabil că va omite complet acel conjunct. Apoi (dacă nu scrie în germană), împarte rezultatul într-o mulțime de propoziții mai scurte și adaugă alte podoabe ale sale.

Trăsătura esențială a acestei prezentări (de probă și incompletă cum este) constă în faptul că nume ca „George“ din „Aventurile lui George“ nu servesc la a denota ceva, indiferent ce; ele funcționează în esență ca variante stilistice ale variabilelor care apar într-o propoziție stilizată. A întreba „Pe cine sau ce anume denotează «George» în «Aventurile lui George»?“

înseamnă a nu înţelege corect despre ce este vorba. Acest nume nu denotează nimic în această poveste. Pentru a ilustra o idee sau a da un contraexemplu, aş putea vorbi despre doi filosofi, McX şi Wyman[4],care susţin puncte de vedere personale cu privire la o chestiune sau alta. Aici ar fi cea mai evidentă confuzie să întrebăm care sunt denotaţii lui „McX" şi „Wyman". Acelaşi lucru este valabil şi în cazul ficţiunii serioase.

Desigur, această explicaţie necesită multe adăugiri şi modificări înainte de a putea fi măcar numită explicaţie; rămân multe întrebări. De exemplu, persoane şi locuri reale adesea îşi fac apariţia în ficţiune, aşa cum se întâmplă cu Jametown din „Aventurile lui George" şi cu Danemarca din *Hamlet;* apoi, linia de poveste implică existenţa acestor persoane şi obiecte. Uneori, unor oameni şi locuri reale le sunt date nume fictive, cum este cazul cu Grand Rapids, Michigan, din povestea *The Primitive* a lui Frederick Manfred. Uneori, autorul ezită să-şi exprime opiniile proprii cu privire la un anumit subiect, aşa cum face Tolstoi în *Război şi pace;* el părăseşte atunci pentru scurt timp ficţiunea în favoarea unei aserţiuni sobre. Uneori este greu să discernem linia de poveste; putem spune doar dacă ea include existenţa unei persoane reale — Henry Kissinger, de exemplu — detaliind aventurile sale într-o stare de lucruri foarte diferită de lumea actuală, sau dacă ea include numai existenţa cuiva asemănător lui Kissinger. Uneori o poveste pare a fi inconsistentă sau incoerentă, aşa cum se întâmplă în unele ficţiuni despre călătoria în timp şi basme despre oameni care se transformă în ceşti de ceai sau în dovleci. Dar atunci ce anume intră în linia de poveste a unei asemenea poveşti?

Se găsesc numeroase alte întrebări despre ce anume să se includă în linia de poveste. Ce anume este implicat de ceea ce autorul spune în mod explicit? Să presupunem, deci, că întreaga matematică şi adevărul necesar în general sunt incluse în orice linie de poveste şi că *totul* este inclus în linia de poveste a unei poveşti inconsistente? Include oare linia de poveste legi cauzale dacă autorul pare a le lua ca de la sine înţelese, dar în mod explicit nu menţionează nici una? Include ea oare adevăruri triviale şi evidente cunoscute de către autor şi auditoriul

său intenționat — de exemplu, că majoritatea oamenilor sunt mai scunzi de trei metri? Include ea oare elemente de informare greșite — de exemplu, că o persoană colerică suferă de un exces de bilă — pe care autorul le împărtășește cu auditoriul său sau crede că sunt împărtășite de către auditoriul său? Toate aceste întrebări își așteaptă soluționarea; nu voi spune aici nimic despre ele.

Prin urmare, talentul personal și virtutea autorului de ficțiune constau în vasta și fertila sa imaginație; el ne ajută să explorăm stări de lucruri la care nu ne-am fi gândit niciodată, lăsate la propriile noastre invenții. Desigur, el nu *asertează* judecățile care formează stocul său în piață; după cum spune Sir Philip Sydney,

> Cât despre poet, el nu afirmă nimic și, prin urmare, niciodată nu minte. Pentru că, așa cum înțeleg eu, a minți înseamnă a afirma că este adevărat ceea ce este fals... Dar poetul (după cum am spus mai înainte) nu afirmă niciodată... Și, deci, deși el povestește lucruri care nu sunt adevărate, pentru că el nu le spune ca fiind adevărate, el nu minte — fără să dorim să spunem că Nathan a mințit în cuvântarea sa în fața pretinsului David; care, ca un om hain, a avut nerușinarea rar întâlnită să spună, așa cred că nimeni atât de naiv n-ar spune că Esop a mințit în fabulele sale; pentru că cine crede că Esop le-a scris ca și cum ar fi actual adevărate ar merita să-și vadă numele consemnat printre fiarele despre care a scris el[5].

Autorul nu asertează aceste judecăți; el le expune, le supune atenției noastre, ne invită să le considerăm și să le cercetăm. Așa apare imunitatea sa față de eroare consemnată mai devreme.

Desigur, *noi* nu suntem în felul acesta imuni. Un critic care insistă că Othello a fost eschimos a căzut într-o eroare strigătoare la cer, fie prin exces de neglijență, fie prin sofisticare. Pentru că

(15) Othello a fost maur

este adevărată, dar

(16) Othello a fost eschimos

este falsă. Prima este adevărată (din nou, în linii mari și supusă modificărilor și amendamentelor) deoarece linia de poveste potrivită implică existența unui maur numit Othello. (16) este, totuși, falsă, deoarece linia de poveste implică existența cuiva numit Othello care n-a fost eschimos și nu implică existența nimănui altcineva numit Othello. (Aici nu îndrăznesc să formulez nici un fel de condiții necesare și suficiente pentru adevăr și falsitate în ficțiune; eu intenționez numai să indic o linie de abordare promițătoare.) Dar se vor găsi, desigur, propoziții cum ar fi:

(17) Hamlet a purtat pantofi cu numărul 13,

care nu sunt nici adevărate, nici false. Linia de poveste potrivită nu implică existența cuiva numit Hamlet care a purtat pantofi cu numărul 13; dar nu implică nici existența cuiva numit Hamlet care n-a purtat pantofi cu numărul 13. Deci, (17) nu este nici adevărată, nici falsă. Desigur, un critic atent care scrie o carte despre personajele literare cu picioare mari ar putea scrie „Hamlet, în plus, a purtat pantofi cu numărul 13, așa cum a făcut..." Un asemenea critic ar spune, probabil, ce este fals; pentru că foarte plauzibil, el ar aserta ceva care ar implica faptul că (17) ar fi adevărată; și *acest* lucru este fals.

Așa cum am mai spus, această explicație necesită multă dezvoltare, adăugire și modificare. Aici, mă interesează mai puțin umflarea explicației decât simpla schițare a trăsăturilor sale fundamentale, indicând astfel o înțelegere a ficțiunii conform cu care poveștile nu sunt despre absolut nimic, iar numele pe care le conțin ele nu denotează nici obiecte actuale, nici obiecte posibile.

NOTE

1 Iar aceasta corectează o notă promițătoare din Capitolul IV, Secțiunea 8.

2 „Bob and Carol and Ted and Alice", în curs de apariție în *Approaches to Natural Language*, ed. J. Hintikka, Dordrecht: D. Reidel.

3 Reamintim că o judecată *P* este adevărată într-o stare de lucruri *S* dacă şi numai dacă este imposibil ca *S* să se realizeze iar *P* să fie falsă; în mod similar, *P* este falsă în *S* dacă şi numai dacă este imposibil ca *S* să se realizeze şi *P* să fie adevărată.

4 A se vedea W.V. Quine, „On What There Is", în *From a Logical Point of View*, New York: Harper & Row, 1963, p. 2.

5 *Apology for Poetry*. Citat în N. Wolterstorff, „A Theory of Fiction", nepublicată.

IX

DUMNEZEU, RĂUL ŞI METAFIZICA LIBERTĂŢII

1. Problema

În acest capitol şi în cel care urmează, doresc să aplic unele dintre ideile precedente la două probleme tradiţionale din filosofia religiei: problema răului (de care ne vom ocupa în acest capitol) şi argumentul ontologic. Prima constituie probabil cea mai puternică obiecţie faţă de credinţa teistă — sau, în orice caz, aşa li s-a părut multora. O multitudine de filosofi au susţinut că existenţa răului este cel puţin o încurcătură pentru cei care acceptă credinţa în Dumnezeu[1]. Iar majoritatea filosofilor contemporani care susţin că răul constituie o dificultate pentru credinţa teistă pretind că au descoperit *inconsistenţa logică* din credinţele pe care un teist le acceptă în mod tipic. Astfel, de exemplu, conform lui H. J. McCloskey:

> Răul este o problemă pentru teist prin aceea că între faptul răului, pe de o parte, şi credinţa în omnipotenţa şi perfecţiunea lui Dumnezeu, pe de altă parte, se află o contradicţie[2].

J. L. Mackie susţine aceeaşi acuzaţie:

> Cred, totuşi, că o critică mai severă poate fi făcută *via* problema tradiţională a răului. Aici se poate arăta nu că credinţelor religioase le lipseşte suportul raţional, ci că ele sunt în mod pozitiv iraţionale, că diferitele părţi ale doctrinei teologice esenţiale sunt *inconsistente* una cu alta[3].

Şi Henry David Aiken repetă în esenţă această alegaţie[4].

Această pretinsă contradicţie apare, desigur, atunci când considerăm faptul că răul există împreună cu credinţa că Dumnezeu există şi că este omniscient, omnipotent şi totalmente

bun sau moralmente perfect. Evident, aceste judecăţi nu sunt *formal* inconsistente; numai resursele logicii nu ne permit să deducem o contradicţie explicită din conjuncţia lor. Dar atunci probabil că ateologul — cel care oferă argumente împotriva existenţei lui Dumnezeu — n-a intenţionat niciodată să susţină că s-ar găsi aici vreo contradicţie formală; el a intenţionat, în schimb, să susţină că conjuncţia acestor două judecăţi este în mod necesar falsă, falsă în orice lume posibilă. Pentru a arăta că are dreptate, deci, el trebuie să producă o judecată care este cel puţin în mod plauzibil gândită a fi necesară şi a cărei conjuncţie cu cele două judecăţi iniţiale produce în mod formal o contradicţie.

Am demonstrat în altă parte[5] că este extrem de dificil de găsit orice astfel de judecată. Am demonstrat[6], de asemenea, *că apărarea libertăţii de voinţă* poate fi folosită pentru a arăta că, în fapt, aceste judecăţi nu sunt inconsistente. În cele ce urmează, doresc să analizez din nou problemele implicate de *apărarea libertăţii de voinţă* — de data asta din punctul de vedere al ideilor precedente despre *lumile posibile.*

2. Apărarea libertăţii de voinţă

Apărarea libertăţii de voinţă constă într-un efort de a arăta că:

(1) Dumnezeu este omnipotent, omniscient şi totalmente bun

(care voi considera că implică faptul că Dumnezeu există) nu este inconsistentă cu:

(2) În lume se găseşte rău.

Adică, apărătorul libertăţii de voinţă urmăreşte să arate că se găseşte o lume posibilă în care (1) şi (2) sunt ambele adevărate. Un mod de a arăta că o judecată *p* este consistentă cu o judecată *q* este de a produce o a treia judecată *r* a cărei conjuncţie cu *p* să fie consistentă şi să o implice pe *q*. Desigur, *r* nu este neapărat necesar să fie adevărată sau cunoscută a fi ade-

vărată; nu este neapărat necesar să fie nici măcar plauzibilă. Tot ceea ce se cere este ca ea să fie consistentă cu *p*, iar în conjuncție cu aceasta s-o implice pe *q*. Ceea ce trebuie să facă, deci, apărătorul libertății de voință este să găsească o astfel de judecată.

Dar să formulăm, mai întâi, câteva definiții și distincții preliminare. Ce anume are în vedere apărătorul libertății de voință când spune că oamenii sunt sau pot fi *liberi?* Dacă o persoană *S* este liberă cu privire la o acțiune dată, atunci ea este liberă să realizeze acea acțiune și liberă să se abțină s-o realizeze; nici un fel de legi cauzale și condiții antecedente n-o determină nici să realizeze acțiunea, nici să n-o realizeze. Stă în puterea sa, în acel moment, să realizeze acțiunea, și în puterea sa să se abțină. Să considerăm starea *U* a universului de până la momentul în care ea începe sau se decide să înceapă acțiunea în discuție. Dacă *S* este liberă cu privire la acea acțiune, atunci este în mod cauzal sau în mod natural posibil și ca *U* să aibă loc și ca *S* să *înceapă* (sau să se decidă să înceapă) acțiunea, și ca *U* să aibă loc și ca *S* să se *abțină* de la ea[7]. În plus, să spunem că o acțiune este moralmente semnificativă, pentru o persoană dată la un moment dat, dacă ar fi greșit pentru ea să realizeze acțiunea dar corect să se abțină, sau *viceversa*. A-ți ține o promisiune, de exemplu, ar fi în mod tipic moralmente important, așa cum ar fi refuzul de a te înrola în armată; a servi un măr la masa de prânz (în loc de o portocală) n-ar fi astfel. Însă o persoană *apucă pe o cale greșită cu privire la o acțiune moralmente semnificativă* dacă este greșit ca ea s-o realizeze și totuși o realizează, sau este greșit ca ea să n-o realizeze și în fapt n-o realizează. Mai mult decât atât, să presupunem că spunem că o persoană este *în mod semnificativ liberă*, într-o ocazie dată, dacă este liberă cu privire la o acțiune care este moralmente semnificativă pentru ea. Și, în fine, trebuie să distingem între răul *moral* și răul *natural*. Cel dintâi este răul care rezultă din faptul că un om merge pe o cale greșită cu privire la o acțiune care este moralmente semnificativă pentru el; orice alt rău este rău natural[8]. A suferi din cauza cruzimii umane — tratarea de către Hitler a evreilor, de exemplu — ar fi un exemplu de rău

moral; a suferi din cauza unui cutremur sau val de flux ar fi un exemplu de rău natural. O distincție analoagă se face între binele moral și binele natural.

Date fiind aceste definiții și distincții, putem formula un enunț preliminar despre apărarea libertății de voință după cum urmează. O lume care conține făpturi care uneori sunt în mod semnificativ libere (și realizează în mod liber mai multe acțiuni bune decât rele) este mai valoroasă, toate celelalte fiind egale, decât o lume care nu conține nici un fel de făpturi libere. Așadar, Dumnezeu poate crea făpturi libere, dar nu le poate *cauza* sau *determina* să facă numai ceea ce este drept. Pentru că dacă el face acest lucru, atunci ele nu sunt de fapt în mod semnificativ libere; ele nu fac ceea ce este drept *în mod liber*. Prin urmare, pentru a crea făpturi capabile de *binele moral*, el trebuie să creeze făpturi capabile de răul moral; însă el nu poate lăsa aceste făpturi *libere* să producă răul și, în același timp, să le împiedice să facă acest lucru.În realitate, Dumnezeu a creat făpturi în mod semnificativ libere; dar unele dintre ele au apucat-o pe o cale greșită în exercitarea libertății lor: aceasta este sursa răului moral. Faptul că aceste creaturi libere uneori merg pe o cale greșită, însă, nu constituie o probă nici împotriva omnipotenței lui Dumnezeu, nici împotriva bunătății lui; pentru că el ar fi putut preveni apariția răului moral numai prin exercitarea posibilității binelui moral.

Am spus mai devreme că apărătorul libertății de voință încearcă să găsească o judecată care să fie consistentă cu:

(1) Dumnezeu este omniscient, omnipotent și totalmente bun,

și care, împreună cu (1), să implice că se găsește rău. Conform apărării libertății de voință, trebuie să găsim această judecată undeva în povestea de mai sus. Esența apărării libertății de voință constă în susținerea că este *posibil* ca Dumnezeu să nu fi putut crea un univers care să conțină binele moral (sau măcar atâta bine moral cât conține acesta) fără a crea unul care să conțină răul moral.

3. *Obiecţia*

O formidabilă obiecţie se poate formula în felul următor. Desigur, este logic posibil să se găsească o lume care să conţină făpturi în mod semnificativ libere care să facă întotdeauna ceea ce este drept. Incontestabil, în această idee nu se află nici o contradicţie sau inconsistenţă. Dacă lucrurile stau aşa, se găsesc lumi posibile care să conţină binele moral dar nu şi răul moral. Dar teistul spune că Dumnezeu este omnipotent — ceea ce înseamnă, în linii mari, că puterea sa nu are nici un fel de limite non-logice. Prin urmare, el ar fi putut crea orice lume posibilă pe care ar fi dorit-o, inclusiv pe cele care conţin binele moral, dar nu şi răul moral. Dacă este posibil să fie o lume care să conţină făpturi în mod semnificativ libere care să nu facă niciodată ceea ce este greşit, atunci rezultă că un Dumnezeu omnipotent ar fi putut crea o asemenea lume. Dacă este aşa, însă, apărarea libertăţii de voinţă trebuie să fie greşită pentru insistenţa sa asupra posibilităţii ca Dumnezeu, deşi omnipotent, să nu fi putut crea o lume care să conţină binele moral fără a permite răul moral. După cum spune Mackie:

> Dacă Dumnezeu i-a făcut pe oameni astfel încât prin alegerile lor libere ei să prefere uneori ceea ce este bine şi uneori ceea ce este rău, de ce nu i-ar fi făcut el pe oameni astfel încât ei să aleagă întotdeauna, în mod liber, binele? Dacă nu este nici o imposibilitate logică în alegerea liberă de către om a binelui într-o ocazie sau în mai multe ocazii, nu poate fi nici o imposibilitate logică în alegerea sa liberă a binelui în orice ocazie. Dumnezeu n-a fost, deci, confruntat cu o alegere între a face automate inocente şi a face fiinţe care, acţionând în mod liber, ar apuca-o uneori pe o cale greşită; lui i-a fost, evident, deschisă posibilitatea mai bună de a face fiinţe care să acţioneze în mod liber dar întotdeauna s-o apuce pe calea cea bună. Este clar că eşecul său de a profita de această posibilitate este inconsistent cu faptul de a fi atât omnipotent, cât şi totalmente bun[9].

A stat oare în puterea lui Dumnezeu omnipotent crearea oricărei lumi logic posibile? Aceasta este întrebarea cu adevărat importantă pentru apărarea libertăţii de voinţă, şi este realmente o întrebare subtilă. Leibniz, după cum ne reamintim, a insistat că *această* lume, lumea actuală, trebuie să fie cea mai bună dintre toate lumile posibile. Raţionamentul său este următorul. Înainte ca Dumnezeu să fi creat ceva, indiferent ce, el a fost confruntat cu o gamă enormă de alegeri; el ar fi putut crea sau actualiza oricare dintre miriadele de lumi posibile diferite. Fiind perfect bun, el a trebuit să aleagă crearea celei mai bune lumi pe care o putea crea; fiind omnipotent el a fost în stare să creeze orice lume posibilă care i-ar fi plăcut. El trebuie, deci, să fi ales cea mai bună dintre toate lumile posibile; şi, prin urmare, *această* lume, cea pe care a creat-o, trebuie să fie (în pofida aparenţelor) cea mai bună posibilă. Însă Mackie este de acord cu Leibniz că Dumnezeu, dacă este omnipotent, ar fi putut crea orice lume ar fi dorit şi ar fi creat cea mai bună lume pe care ar fi putut-o crea. Dar în timp ce Leibniz trage concluzia că *această* lume trebuie să fie cea mai bună posibilă, Mackie conchide, în schimb, că nu se găseşte nici un Dumnezeu omnipotent şi totalmente bun. Pentru că, spune el, este cât se poate de clar că această lume actuală nu este cea mai bună posibilă.

Apărătorul libertăţii de voinţă nu este de acord nici cu Leibniz, nici cu Mackie. Întâi, avem întrebarea dacă se *găseşte* un astfel de lucru cum este cea mai bună dintre toate lumile posibile, sau măcar *o* cea mai bună asemenea lume. Poate că pentru orice lume ai alege, se găseşte una mai bună. Dar ceea ce este într-adevăr caracteristic şi central pentru apărarea libertăţii de voinţă este susţinerea că Dumnezeu, deşi omnipotent, n-ar fi putut crea nici o lume posibilă pe care ar fi dorit-o; şi tocmai aceasta este susţinerea pe care trebuie s-o analizăm.

4. Care lumi le-ar fi putut crea Dumnezeu?

Noi spunem despre Dumnezeu că a *creat* lumea; însă dacă α este lumea despre care discutăm, ceea ce spunem este fals.

Pentru că un lucru este creat numai dacă se găsește un timp înaintea căruia el nu există; iar așa ceva este evident fals despre α, așa cum este despre orice stare de lucruri. Ceea ce a creat Dumnezeu sunt cerurile și pământul și tot ceea ce conțin ele; el nu s-a creat pe sine, sau n-a creat numerele, judecățile, proprietățile sau stările de lucruri: acestea n-au începuturi. Putem spune, totuși, că Dumnezeu *actualizează* stări de lucruri; activitatea sa creatoare are drept rezultat faptul ca ele să fie sau să devină actuale. Dumnezeu l-a *creat* pe Socrate, dar a *actualizat* starea de lucruri care constă în existența acestuia. În același fel, Dumnezeu o actualizează, dar n-o creează pe α.

Pe lângă cele de mai sus, în timp ce noi putem pe drept spune că Dumnezeu o actualizează pe α, nu rezultă că el actualizează orice stare de lucruri pe care o conține aceasta. După cum am menționat mai înainte, el nu-și actualizează propria-i existență; cu alte cuvinte, el nu se creează pe sine însuși. Dar el nu-și creează nici proprietățile pe care le are; deci, el nu actualizează starea de lucruri care constă în existența unor proprietăți cum sunt omnisciența, omnipotența, perfecțiunea morală și faptul de *a fi creatorul cerurilor și al pământului*. Dar același lucru este adevărat și despre celelalte proprietăți; Dumnezeu n-a creat în mai mare măsură proprietatea de a fi roșu decât pe acea a omnipotenței. Proprietățile nu sunt credibile: a presupune că ele au fost create înseamnă a presupune că, deși ele există acum, a fost un timp în care ele n-au fost; iar această supoziție este evident falsă. Pe lângă aceasta, întrucât Dumnezeu n-a creat numerele, judecățile, mulțimile pure și celelalte asemănătoare, el n-a actualizat stările de lucruri care constau în existența acestor lucruri. El n-a actualizat nici alte stări de lucruri necesare, cum ar fi, de exemplu, *7 + 5 este egal cu 12*. Stările de lucruri necesare nu-și datorează actualitatea activității creatoare a lui Dumnezeu. Prin urmare, dacă spunem despre Dumnezeu că a actualizat-o pe α, nu trebuie să credem că el a actualizat orice stare de lucruri *contingentă* conținută în α; și probabil că putem spune că Dumnezeu *poate* actualiza o lume posibilă dată *W* numai dacă el poate actualiza orice stare de lucruri contingentă pe care o conține *W*. Și acum putem pune

întrebarea care ne preocupă: poate o ființă omnipotentă să actualizeze orice lume posibilă pe care o dorește — adică, este orice lume posibilă astfel încât o ființă omnipotentă s-o poată actualiza?

Aici sunt necesare mai multe distincții. Deși se găsesc oricât de multe lumi posibile în care Abraham să nu-l fi întâlnit niciodată pe Melchizedek, Dumnezeu nu poate actualiza nici una din ele. Adică, el n-o mai poate actualiza pe nici una dintre ele; pentru că Abraham, în fapt, l-*a* întâlnit pe Melchizedek (să presupunem) și nici chiar o ființă omnipotentă nu poate să facă astfel încât Abraham să *nu*-l fi întâlnit pe Melchizedek; este prea târziu pentru așa ceva. Să considerăm orice moment *t*; în *t* se vor găsi oricât de multe lumi pe care Dumnezeu să nu le poată actualiza; pentru că se vor găsi oricât de multe lumi în care lucrurile să se desfășoare în mod diferit înainte de *t*. Prin urmare, Dumnezeu nu poate actualiza nici o lume în care Abraham să nu-l fi întâlnit pe Melchizedek; dar poate că Dumnezeu *ar fi putut* actualiza asemenea lumi. Poate ar trebui să spunem că Dumnezeu ar fi putut actualiza o lume *W* dacă și numai dacă, pentru orice stare de lucruri contingentă *S* conținută de *W*, se găsește un timp în care stă (veșnic) în puterea sa s-o actualizeze pe *S*[10]. În acest caz, probabil că susținerea ateologului poate fi formulată după cum urmează:

(3) Dacă Dumnezeu este omnipotent, atunci Dumnezeu ar fi putut actualiza orice lume posibilă.

Dar nici acest lucru nu va fi pe deplin exact — nu, în orice caz, dacă Dumnezeu însuși este o ființă contingentă. Pentru că dacă el este o ființă contingentă, atunci se găsesc lumi în care el să nu existe; și este clar că el n-ar fi putut actualiza nici una dintre *aceste* lumi. Evident, singurele lumi în puterea lui Dumnezeu de a le actualiza sunt cele care conțin existența lui. Să presupunem, așadar, că ne restrângem atenția la aceste lumi. (În Capitolul X voi demonstra că aceasta nu este o restricție reală.) Este adevărat că:

(4) Dacă Dumnezeu este omnipotent, atunci el ar fi putut actualiza orice lume care să conțină existența sa.

Sunt necesare încă şi mai multe distincţii. În particular, trebuie să privim mai îndeaproape ideea de *libertate*. Conform apărătorului libertăţii de voinţă, Dumnezeu a considerat că este bine să creeze persoane libere. Iar (o persoană este liberă cu privire la o acţiune *A* într-un moment *t* dacă nici un fel de legi cauzale şi condiţii antecedente nu determină nici ca ea s-o realizeze pe *A* în *t*, nici ca ea să se abţină de a face acest lucru.) Acesta nu este un comentariu asupra întrebuinţării obişnuite a cuvântului „liber"; această întrebuinţare poate coincide sau nu cu cea a apărătorului libertăţii de voinţă. Conform acestui punct de vedere, ceea ce Dumnezeu a considerat că este bun a fost existenţa unor făpturi a căror activitate să nu fie determinată cauzal — care, ca şi el însuşi, să fie centre de activitate creatoare. Libertatea unor asemenea făpturi va fi, fără îndoială, *limitată* de către legile cauzale şi condiţiile antecedente. Ele nu vor fi libere să facă orice; chiar dacă eu sunt liber, eu nu sunt liber să alerg o milă în 2 minute. Desigur, libertatea mea este *sporită* şi de legile cauzale; doar în virtutea unor asemenea legi eu sunt liber să construiesc o casă sau să păşesc pe suprafaţa pământului. Dar (dacă eu sunt liber cu privire la o acţiune *A*, atunci legile cauzale şi condiţiile antecedente nu determină nici ca eu s-o fac pe *A*, nici ca eu să mă abţin s-o fac pe *A*.)

Mai general vorbind, dacă eu sunt liber cu privire la o acţiune *A*, atunci Dumnezeu n-a *produs* sau *făcut să fie cazul* ca eu sau să fac, sau să mă abţin să fac această acţiune; el n-a cauzat ca acest lucru să fie astfel prin legile pe care el le stabileşte, nici prin intervenţie directă, nici în vreun alt mod. Pentru că dacă el *produce* sau *face să fie cazul* ca eu s-o fac pe *A*, atunci eu nu sunt liber să mă *abţin* de la *A*, în care caz eu nu sunt liber cu privire la *A*. Deşi, desigur, Dumnezeu poate face să fie cazul ca eu să *fiu liber* cu privire la *A*, el nu poate face să fie cazul fie ca eu să fac în mod liber această acţiune, fie ca eu să mă abţin în mod liber de la această acţiune — şi aceasta cu toate că el este omnipotent[11]. Dar atunci rezultă că se află o multitudine de stări de lucruri contingente astfel încât să nu stea în puterea lui Dumnezeu să producă actualitatea lor sau să facă astfel încât ele să fie actuale. El nu poate face să fie cazul ca eu să mă

abţin în mod liber de la o acţiune *A*; pentru că dacă face aşa ceva, el face să fie cazul ca eu să mă abţin de la *A*, în care caz eu nu fac acest lucru *în mod liber*.

Am folosit propoziţia „produce ca“ ca un sinonim vag pentru „face să fie cazul că“. Să presupunem că luăm termenul „actualizează“ în acelaşi fel. În acest caz, Dumnezeu poate actualiza o stare de lucruri dată *S* numai dacă el poate face să fie cazul ca *S*, poate face ca *S* să fie actuală. Dar cu o pagină mai înainte am spus că:

(5) Dumnezeu ar fi putut actualiza o lume posibilă dată *W* dacă şi numai dacă, pentru orice stare de lucruri contingentă *S* pe care o conţine *W*, se găseşte un timp în care Dumnezeu o poate actualiza pe *S*.

Dată fiind posibilitatea de a se găsi agenţi liberi creaţi, rezultă că se găsesc oricât de multe lumi posibile care să conţină existenţa lui Dumnezeu şi, *de asemenea,* să conţină o stare de lucruri contingentă *S* astfel încât să nu se găsească nici un moment în care Dumnezeu s-o poată actualiza pe *S*. Deci (contrar lui (4) şi susţinerii ateologului), se găsesc oricât de multe lumi posibile pe care Dumnezeu nu le-ar fi putut actualiza, chiar dacă ele conţin existenţa lui: toate acelea care conţin o stare de lucruri ce constă în faptul că o făptură oarecare realizează o acţiune sau se abţine, în mod liber, de la o acţiune. Întrucât o lume care conţine binele moral este o astfel de lume, rezultă că Dumnezeu n-ar fi putut actualiza nici o lume care conţine binele moral; *a fortiori,* el n-ar fi putut actualiza o lume care conţine binele moral, dar nu şi răul moral.

Replica specifică a ateologului ar fi, cred, următoarea. Să presupunem că admitem că nici măcar Dumnezeu nu poate face să fie cazul că eu mă abţin în mod liber de la *A*. Chiar şi aşa, el *poate* face ca eu să fiu liber cu privire la *A*, şi să fiu într-o mulţime de împrejurări care să conţină legi şi condiţii antecedente potrivite. El de asemenea poate şti, în afară de aceasta, că *dacă* el mă creează şi face ca eu să fiu liber în aceste împrejurări, eu mă voi abţine de la *A*. Dacă aşa stau lucrurile, se găseşte o stare de lucruri pe care el o poate actualiza, poate

face ca ea să fie actuală, astfel încât dacă el face acest lucru, atunci eu mă voi abţine în mod liber de la *A*. Într-un sens mai larg al expresiei „a produce“, deci, el poate produce ca eu să mă abţin în mod liber de la *A*. În sensul mai restrâns, se găsesc multe stări de lucruri contingente pe care el nu le poate produce; ceea ce este relevant pentru apărarea libertăţii de voinţă, însă, nu este acest sens restrâns, ci sensul mai larg. Pentru că ceea ce este realmente în discuţie este dacă, pentru orice lume posibilă, se găsesc acţiuni pe care Dumnezeu le-ar fi putut face astfel încât, dacă le-*ar fi făcut,* atunci ar fi fost actuală o lume moralmente perfectă (o lume care să conţină binele moral dar nu şi răul moral).

Poate că putem face ca această idee să fie mai clară. Sensul restrâns al lui „a produce“ este astfel încât propoziţia:

(6) Dacă Dumnezeu face ca eu să mă abţin de la *A*, atunci eu nu mă abţin în mod liber de la *A*

să exprime un adevăr necesar. Tu eşti liber cu privire la o acţiune *A* numai dacă Dumnezeu n-o produce sau nu face să fie cazul ca tu să te abţii de la *A*. Dar să presupunem acum că Dumnezeu ştie că dacă el te creează liber cu privire la *A* într-o mulţime *S* de împrejurări, tu te vei abţine de la *A*; să presupunem, în plus, că el face (în sensul restrâns) ca tu *să fii* liber cu privire la *A* în *S* şi să presupunem, în fine, că tu realmente te abţii în mod liber de la *A*. Trebuie să facem, deci, o distincţie corespunzătoare între un sens mai tare şi un sens mai slab al lui „a actualiza“. În sensul tare, Dumnezeu poate actualiza numai ceea ce poate *face* să fie actual; în acest sens, el nu poate actualiza nici o stare de lucruri care să conţină existenţa unor făpturi care fac în mod liber o acţiune sau alta. Dar până acum n-avem nici un motiv să presupunem că acelaşi lucru este valabil pentru actualizarea *slabă.* Şi ceea ce cere ateologul pentru argumentul său nu este, probabil, ca orice lume posibilă (care conţine existenţa lui Dumnezeu) să fie o lume pe care Dumnezeu s-o fi putut actualiza în sensul *tare;* actualizarea slabă este suficientă pentru aceste scopuri. Ceea ce este în discuţie nu este întrebarea dacă orice lume este astfel încât Dumnezeu ar fi pu-

tut-o actualiza în sensul *tare*, ci (aproximativ) dacă, pentru orice lume *W*, se găseşte ceva pe care el l-ar fi putut face — o serie oarecare de acţiuni pe care le-ar fi putut face — astfel încât dacă el le-ar fi făcut, *W* ar fi fost actuală. Pentru că dacă Dumnezeu este totalmente bun şi *a stat* în puterea lui să obţină astfel actualitatea unei lumi perfecte, atunci probabil că ar fi făcut-o astfel. Prin urmare, susţinerea apărătorului libertăţii de voinţă — anume, că Dumnezeu nu ar fi putut actualiza o lume care să conţină binele moral fără a actualiza şi o lume care să conţină răul moral — este sau irelevantă, sau neconfirmată: irelevantă, dacă „a actualiza" este interpretată în sensul tare; şi neconfirmată, dacă este interpretată altfel.

Întrucât actualizarea slabă este cea relevantă, să folosim de acum încolo pe „a actualiza" pentru a însemna „a actualiza în mod slab". Şi în felul acesta întrebarea devine: ar fi putut Dumnezeu actualiza orice lume posibilă care să conţină existenţa lui?

Poate că cel mai bine ar fi să recurgem la un exemplu. Curley Smith, primarul Bostonului, este împotriva propusei gratuităţi a transportului pe drumurile publice. Din punctul de vedere al Ministerului Drumurilor obiecţia sa este neserioasă; el se plânge că drumul ar necesita distrugerea Vechii Biserici de Nord împreună cu alte clădiri vechi şi structural şubrede. Directorul Drumurilor îi oferă o mită de 35.000 $ să renunţe la împotrivirea sa. Nedorind să rupă bunele şi vechile tradiţii ale politicii Statului la ananghie, Curley acceptă; după care, directorul îşi petrece o noapte de insomnie întrebându-se dacă l-ar fi putut face pe Curley să accepte pentru 20.000 $. Cu alte cuvinte, el se întreabă care dintre:

(7) Dacă lui Curley i s-ar fi oferit 20.000 $, el ar fi acceptat mita;

sau

(8) Dacă lui Curley i s-ar fi oferit 20.000 $, el ar fi respins mita;

este adevărată.

5. Contrafactualii

Dar aici apare o obiecție. (7) și (8) sunt, desigur, *condiționali contrafactuali*. Supuși tuturor dificultăților și obscurităților bine cunoscute, ei conțin anumite capcane pentru cei lipsiți de precauție. Aici, de exemplu, ni se pare că se presupune că sau (7) sau (8) trebuie să fie adevărată. Dar ce justificare s-ar găsi pentru așa ceva? Cum știm noi că cel puțin una din ele *este* adevărată? Ce anume ne face să presupunem că se găsește un răspuns la întrebarea ce anume ar fi făcut Curley dacă i s-ar fi oferit o mită de 20.000 $?

Această întrebare poate fi amplificată. Conform unei propuneri interesante[12], un condițional contrafactual de genul lui (7) poate fi explicat în felul următor. Să considerăm acele lumi posibile care conțin antecedentul său; și apoi, dintre acestea, să considerăm acea lume *W* care este *cea mai asemănătoare cu* lumea actuală. (7) este adevărată dacă și numai dacă consecventul său — adică,

(9) Curley a luat mita

este adevărat în *W*. Un contrafactual este adevărat dacă și numai dacă antecedentul său este imposibil, sau consecventul său este adevărat în lumea cea mai asemănătoare cu lumea actuală în care este adevărat antecedentul său.

Această propunere intrigantă provoacă unele întrebări. În primul rând, noțiunea de asemănare solicitată este în multe privințe problematică. Ce anume înseamnă a spune că o lume posibilă este mai asemănătoare cu α decât o alta? În acest context, se găsește oare un lucru cum ar fi, de exemplu, asemănarea *uberhaupt*, sau trebuie să vorbim numai despre asemănare sub aspecte date? Acestea sunt întrebări bune; n-avem timp să insistăm asupra lor, dar hai să zăbovim suficient de mult pentru a observa că ni se pare, într-adevăr, că avem o înțelegere intuitivă a acestei noțiuni — noțiunea de asemănare între stările de lucruri. În al doilea rând, propunerea presupune că pentru orice judecată *p* în mod contingent falsă se găsește o lume posibilă care o conține pe *p* care este cea mai apropiată (adică cea mai

asemănătoare) cu lumea actuală. Să luăm, deci, orice astfel de judecată şi orice judecată *q*: conform cu propunerea în discuţie, va fi adevărată fie *dacă p, atunci q*, fie *dacă p, atunci ~q*. Acest lucru poate părea un pic prea tare: *dacă aş fi avut părul roşu, Napoleon n-ar fi pierdut bătălia de la Waterloo* este evident falsă, dar *dacă aş fi avut părul roşu, Napoleon ar fi câştigat bătălia de la Waterloo* nu pare cu mult mai bună. (*Chiar dacă*, poate, dar nu *dacă*.) Într-adevăr, să luăm orice asemenea judecată *p*: conform acestui punct de vedere, se găseşte o întreagă lume posibilă *W* astfel încât contrafactualul *dacă p ar fi fost adevărată, W s-ar fi realizat* este valabil. Dar nu este oare extravagant să se susţină că se găseşte o lume posibilă *W* astfel încât, dacă eu aş fi avut părul roşu, *W* ar fi fost actuală? Există oare o lume posibilă *W** astfel încât, dacă α n-ar fi fost actuală, *W** ar fi fost? Avem, oare, vreun motiv să credem că se găseşte o lume care să conţină antecedentul lui (7) şi (8) (să-l numim „*A*") care să fie *în mod unic cea mai apropiată* de α? Poate că mai multe lumi îl conţin, fiecare astfel încât nici una care să-l conţină să nu fie mai apropiată[13]. Iar aceasta duce direct la întrebarea noastră. Poate că se găseşte o familie a celor mai apropiate lumi în care *A* să fie adevărată; şi poate că în unele dintre acestea:

(9) Curley a acceptat mita

este adevărată, în timp ce în altele

(10) Curley a respins mita

este cea care se bucură de această distincţie. Dacă lucrurile stau aşa, atunci poate că trebuie să conchidem că nici (7), nici (8) nu sunt adevărate; deci, nu se găseşte nici un lucru ca, de pildă, *ce anume ar fi făcut Curley* în împrejurările înfăţişate.

Într-adevăr, poate că cel care obiectează nu trebuie să rămână mulţumit cu suspiciunea inutilă că se poate găsi o asemenea familie de lumi; probabil că el poate merge mai departe. Se găsesc lumi posibile *W* şi *W** care o conţin pe *A* şi care sunt *exact asemănătoare* până la ora 10.00 a.m., 10 noiembrie 1973, momentul în care Curley răspunde ofertei mitei; în *W*, Curley ac-

ceptă mita, dar în *W** nu. Dacă *t* = 10.00 a.m., 10 noiembrie 1973, să spunem că *W* şi *W** au o perioadă iniţială comună până la *t*. Am putea numi perioada lui *W* iniţială lui *t* „S_W^{-t}", indicele inferior „*W*" indicând că *S* este o perioadă a lui *W*, iar indicele superior „-*t*" indicând că această perioadă se termină în *t*. (S_W^{-t} ar fi perioada fără sfârşit a lui *W* care începe în *t*.) Şi, desigur, $S_W^{-t} = S_{W*}^{-t}$.

Nu este foarte uşor de dat o caracterizare riguroasă acestei noţiuni de perioadă iniţială. Este clar că dacă *W* şi *W** au o perioadă iniţială comună care se termină în *t*, atunci, pentru orice obiect *x* şi pentru orice moment *t** anterior lui *t*, *x* există în *W* în momentul *t** dacă şi numai dacă *x* există în *W** în momentul *t**. Dar nu putem spune că dacă un lucru *x* are o proprietate *P* în *W* în momentul *t**, atunci *x* o are pe *P* în *W** în momentul *t**. Pentru că o proprietate pe care o are Curley în momentul *t** în *W* este aceea de a fi astfel încât în *t* el va primi mita; dar, desigur, el nu are acea proprietate în *W** în momentul *t**. Se găseşte, poate, o noţiune intuitivă a unei noţiuni *non-temporale* în virtutea căreia am putea spune că dacă în *t** *x* are o proprietate non-temporală *P* în *W*, atunci *x* o are pe *P* în *W** în momentul *t**. Problema este, desigur, de a spune cu ce anume echivalează această noţiune de proprietate non-temporală; iar acest lucru nu este câtuşi de puţin uşor. Totuşi, ideea de pereche de lumi *W* şi *W** care au o perioadă iniţială comună este suficient de clară; în linii mari, ea echivalează cu a spune că cele două lumi sunt una şi aceeaşi până la un anumit moment *t*. Şi dacă nu se găseşte nici un moment *t** ulterior lui *t* astfel încât $S_W^{-t*} = S_{W*}^{-t*}$, atunci, în momentul *t*, *W* şi *W** se *ramifică*. Vor fi, desigur, lumi care să aibă în comun pe S_W^{-t} cu *W* şi *W**; şi dacă *e* este un eveniment care are loc în *W*, dar nu şi în *W**, se va găsi o clasă de lumi care s-o conţină pe S_W^{-t}, în care să apară *e* şi o altă clasă care s-o conţină, dar în care să nu apară *e*.

Să presupunem că acceptăm (sau pretindem) că dispunem de această noţiune de perioadă iniţială. S-ar părea atunci că putem formula un argument convingător pentru concluzia că nici (7), nici (8) nu sunt adevărate. Pentru că şi *W* şi *W** sunt la fel de asemănătoare cu α, sub aspectele relevante, ca şi orice

lume care o conține pe *A*. Dar dacă ele au în comun pe S_{W}^{-t}, atunci nu sunt ele *în aceeași măsură* asemănătoare, în modurile potrivite, cu α? Până la *t*, lucrurile sunt identice în aceste două lumi. Ceea ce se întâmplă după *t* pare prea puțin relevant pentru problema ce anume ar fi făcut Curley dacă i s-ar fi oferit mita. Trebuie să conchidem, deci, că *W* și *W** sunt în aceeași măsură asemănătoare cu α; dar aceste două lumi se aseamănă cu α la fel de mult ca oricare altele; deci, lumile cele mai apropiate în care *A* este adevărată vorbesc cu o singură voce; deci, nici (7), nici (8) nu sunt adevărate[14].

Ce s-ar putea spune despre acest argument? În primul rând, că el demonstrează prea mult. El câștigă o plauzibiliotate aparentă din cazul pe care-l avem în vedere. Noi nu știm, la urma urmei, dacă Curley ar fi acceptat mita — ea este foarte mică și poate că mândria lui ar fi fost lezată. Să ne punem, în schimb, întrebarea dacă el ar fi acceptat o mită de 36.000 $, orice altceva fiind la fel de posibil ca și lumea actuală. Aici, răspunsul pare destul de clar: într-adevăr, el ar fi acceptat. Și aceasta în pofida faptului că pentru orice lume posibilă *W* oricât dorim de apropiată de α, în care Curley primește mita, se găsește o lume *W**, care are în comun perioada inițială potrivită cu *W*, în care el refuză categoric mita.

Argumentul suferă, însă, de un alt defect — un defect care este mai instructiv. Să presupunem că îl abordăm cu ajutorul unui exemplu. Royal Robbins escaladează Dihedral Wall din El Capitan. Metoda uzuală care presupune frânghii și cârlige și-a pierdut interesul; el trece singur peste Zid neprotejat. Cum ajunge la Thanksgiving Ledge, aproximativ 800 de metri deasupra fundului Văii, i se desprinde o mână. El se balansează fără siguranță pe un picior, își redobândește echilibrul și sare cu ușurință pe stâncă, unde-și începe noaptea într-un bivuac; în ziua următoare continuă să escaladeze triumfător spre vârf. Să presupunem acum că considerăm judecata:

(11) Dacă Robbins ar fi alunecat și ar fi căzut în Thanksgiving Ledge, ar fi murit.

Fără îndoială că la început am fi înclinați să acceptăm această judecată. Dar trebuie oare? În lumea actuală, Robbins n-a căzut la Tanksgiving Ledge; în schimb, el l-a escaladat cu vioiciune și a petrecut acolo o noapte minunată. Dar ce se întâmplă în cele mai apropiate lumi în care el cade? Se găsește cel puțin una dintre acestea — s-o numim *W'* — în care el cade în momentul *t* imediat ce ajunge în Ledge; în momentul *t* + 1 următor (cât doriți de apropiat de *t*), el poate fi văzut exact acolo unde este el în α în momentul *t* + 1; și toate celelalte decurg la fel cum se întâmplă în α. N-ar fi oare *W'* mai asemănătoare cu lumea actuală în care el cade în fundul Văii, lipsind, astfel, alpinismul american de cel mai convingător reprezentant al său? Și dacă este așa, nu trebuie oare s-o considerăm falsă pe (11)?

Răspunsul este, desigur, că noi neglijăm *legile* cauzale sau naturale. Lumea noastră α conține un număr dintre aceste legi și ele constituie unii dintre cei mai impresionanți constituenți ai săi. În particular, sunt unele care implică (împreună cu condițiile antecedente relevante) că oricine cade, nelegat cu corzi și neprotejat, de pe o stâncă înaltă de 800 de metri, pe verticală, se mișcă cu viteză crescândă spre centrul pământului, ajungând, în cele din urmă, printr-o lovitură puternică, pe suprafața lui. Evident, nu toate aceste legi sunt prezente în *W'*, pentru că aceasta din urmă are în comun condițiile inițiale relevante cu α, dar în ea Robbins nu cade în fundul văii — în schimb, după o scurtă manevră în acea direcție, reapare pe stâncă. Și o dată ce am subliniat că aceste legi nu acționează în *W'*, așa spune teza, nu vom mai fi tentați să credem că ea este foarte asemănătoare cu α, în care ele acționează.

În această replică se găsește, fără îndoială, un anumit adevăr. Dar relația dintre legile cauzale și contrafactuali, ca și cea dintre Guinevere și Sir Lancelot, este și intimă și renumită. O caracteristică remarcabilă a celor dintâi constă, într-adevăr, în faptul că (spre deosebire de generalizările accidentale) se spune că ele susțin sau implică condiționali contrafactuali. Așadar, în loc de a o denigra pe *W'* pentru că legile sale diferă de cele ale lui α, am putea, la fel de bine, să ne plângem, având în vedere conexiunea de mai sus, că lui *W'* îi lipsesc unii dintre contra-

factualii lui α. O măsură a asemănării dintre lumi implică întrebarea dacă ele au în comun contrafactualii lor.

Am fi excesiv de grăbiţi, cred, dacă am trage concluzia că explicarea prin lumile posibile a contrafactualilor este vicios circulară sau lipsită de interes teoretic ori de importanţă. Dar rezultă, într-adevăr, că nu putem, de regulă, *descoperi* valoarea de adevăr a unui contrafactual punând întrebarea dacă consecventul său are loc în acele lumi care sunt cele mai asemănătoare cu cea actuală în care are loc antecedentul său. Pentru că o caracteristică ce determină asemănarea lumilor este dacă ele au aceiaşi contrafactuali.

Şi, desigur, acest lucru este relevant pentru argumentul pe care l-am examinat. După cum vă reamintiţi, el a decurs în modul următor. Se găsesc lumi *W* şi *W**care au în comun pe S^{-t}_{W}; aceste lumi, deci, sunt în aceeaşi măsură asemănătoare cu α în privinţele relevante. În *W*, însă, Curley primeşte mita; în *W** el o refuză. Prin urmare, nici (7), nici (8) nu sunt astfel încât consecventul să fie adevărat în cele mai apropiate lumi cu α în care antecedentul este adevărat; deci, nici (7), nici (8) nu sunt adevărate. Dar acum constatăm că acest argument nu rezolvă problema. Pentru că din faptul că *W* şi *W** au în comun perioada iniţială potrivită, nu rezultă că ele sunt la fel de asemănătoare cu α. Să presupunem că (7) *este* adevărată; în acest caz *W** nu are în comun acel contrafactual cu α şi este, în această măsură, mai puţin asemănătoare cu ea decât este *W*. Avem aici o neasemănare relevantă între cele două lumi în virtutea căreia una poate fi într-adevăr mai asemănătoare cu lumea actuală decât este cealaltă. Prin urmare, argumentul nu-şi atinge ţinta.

Uneori se invocă un al doilea argument pentru concluzia că n-avem nici un drept să presupunem că ori (7), ori (8) este adevărată: probabil realitatea este că:

(12) Dacă lui Curley i s-ar fi oferit o mită de 20.000 $ şi s-ar fi crezut că decizia lui va fi publicată în *Boston Globe*, el ar fi refuzat mita.

Dacă este aşa, atunci (7) este falsă. Dar poate că, de asemenea, este adevărat că:

(13) Dacă lui Curley i s-ar fi oferit o mită de 20.000 $ şi s-ar fi crezut că venalitatea lui va rămâne neobservată, el ar fi acceptat mita;

în care caz (8) ar fi falsă. Deci, dacă (12) şi (13) sunt amândouă adevărate (cum s-ar putea foarte bine să fie), atunci nici (7), nici (8) nu sunt adevărate.

Acest argument este eronat. Dacă reprezentăm cu „→" conectorul contrafactual, constatăm că inferenţa fundamentală aici este de forma:

$$\frac{A \rightarrow C}{\therefore A \,\&\, B \rightarrow C}$$

care este evident falacioasă (şi nevalidă conform şi cu semantica contrafactualilor a lui Stalnaker şi cu cea a lui Lewis). Este, fără îndoială, adevărat că:

(14) Dacă Papa ar fi protestant ar fi perfid;

nu rezultă că:

(15) Dacă Papa ar fi protestant, s-ar fi născut în Friesland şi ar fi fost membru pe viaţă al Gereformeerde Kerk, el ar fi perfid.

Din (7) nu rezultă nici că dacă lui Curley i s-ar fi oferit mita şi ar fi crezut că decizia sa ar fi fost publicată în *Globe*, el ar fi acceptat-o.

Desigur, însă, că eşecul acestor argumente nu garantează că sau (7), sau (8) trebuie să fie adevărată. Dar să presupunem că ne gândim la o stare de lucruri care conţine faptul că lui Curley i s-au oferit 20.000 $, toate condiţiile relevante — situaţia financiară a lui Curley, pornirile sale hrăpăreţe generale, venalitatea sa — fiind aceleaşi ca şi cele reale, din lumea actuală. Întrebarea noastră este, într-adevăr, dacă se găseşte ceva pe care l-ar fi făcut Curley dacă această stare de lucruri ar fi fost actuală. Ar şti oare o fiinţă omniscientă ce anume ar fi făcut Curley — ar şti ea, adică, sau că Curley ar fi luat mita, sau că ar fi respins-o?

Aş spune că răspunsul este evident şi afirmativ. Este ceva pe care Curley l-ar fi făcut dacă s-ar fi realizat starea de lucruri. Dar nu ştiu cum să producem un argument convingător pentru această supoziţie, în cazul în care sunteţi dispuşi s-o contestaţi. Cred realmente că acesta este punctul de vedere firesc, cel pe care-l adoptăm atunci când reflectăm asupra eşecurilor şi reuşitelor noastre morale. Să presupunem că am solicitat o bursă din partea Fundaţiei Naţionale a Ştiinţei şi v-am rugat să-mi daţi o recomandare. Sunt nerăbdător să obţin bursa, dar absolut nepregătit să realizez proiectul pe care l-am propus. Dându-mi seama că tu ştii asta, acţionez conform cu maxima că fiecare om îşi are preţul său şi îţi ofer 500 $ ca să-mi faci un referat favorabil, chiar dacă nu corect. Tu refuzi cu indignare şi, la celelalte păcate ale mele, adaugi şi turpitudinea morală. Mai târziu, după ce am chibzuit împreună, discutăm ce ai fi făcut tu dacă ţi s-ar fi oferit o mită de 50.000 $. Un lucru pe care l-am lua ca de la sine înţeles este, aş crede, că se găseşte aici un răspuns corect. Putem să nu ştim care este acel răspuns; dar am respinge imediat, aş crede, sugestia că nu se găseşte absolut nici un răspuns. Prin urmare, voi accepta momentan ca de la sine înţeles, în cele ce urmează, că sau (7), sau (8) este adevărată; după cum vom vedea în Secţiunea 6, de această asumpţie, inofensivă cum, fără îndoială, este, ne putem lipsi.

6. *Eroarea lui Leibniz*

Astfel înarmaţi, să revenim la întrebarea care a generat această digresiune. A stat oare în puterea lui Dumnezeu, presupunând că este omnipotent, să actualizeze orice lume posibilă care conţine existenţa lui? Nu. În puţine cuvinte, motivul este acesta. Se găseşte o lume posibilă *W* în care Dumnezeu actualizează viguros o totalitate *T* de stări de lucruri care conţine faptul că Curley este liber cu privire la primirea mitei şi în care Curley primeşte mita. Dar se găseşte o altă lume posibilă *W** în care Dumnezeu actualizează exact aceeaşi stare de lucruri şi în care Curley *respinge* mita. Să presupunem acum că este adevărat că dacă Dumnezeu n-ar fi actualizat-o pe *T*, Curley ar fi

acceptat mita: în acest caz, Dumnezeu n-ar fi putut-o actualiza pe *W**. Și dacă, pe de altă parte, Curley ar fi respins mita, dacă Dumnezeu ar fi actualizat-o pe *T*, atunci Dumnezeu n-ar fi putut-o actualiza pe *W*. Deci, și într-un caz și în celălalt, sunt lumi pe care Dumnezeu nu le-ar fi putut actualiza.

Putem formula mai complet acest argument după cum urmează. Fie *C* starea de lucruri care constă în faptul că lui Curley i s-a oferit o mită de 20.000 $ și că el a fost liber s-o accepte sau s-o respingă; fie *A* faptul că Curley a acceptat mita; și fie *GC* faptul că Dumnezeu a actualizat-o viguros pe *C*. Atunci, în virtutea asumpției noastre, sau

(16) $GC \rightarrow A$

sau

(17) $GC \rightarrow \bar{A}$

este adevărată. Să presupunem, întâi, că (16) este adevărată. Dacă este așa, atunci, conform semanticii lui Stalnaker și Lewis, se găsește o lume posibilă *W* astfel încât are loc *GC*. Fără îndoială, în *W* Dumnezeu actualizează viguros multe stări de lucruri în plus față de *C*; fie *T* starea de lucruri care o conține pe oricare dintre acestea. Adică, *T* este o stare de lucruri pe care Dumnezeu o actualizează viguros în *W*; iar *T* conține orice stare de lucruri pe care Dumnezeu o actualizează viguros în *W*. Este evident că dacă Dumnezeu ar fi actualizat-o viguros pe *T*, atunci Curley ar fi acceptat mita, adică,

(18) $GT \rightarrow A$.

Pentru că *GT* și *A* au loc în *W*; în virtutea lui (16), în orice lume cât se poate de apropiată de *W* în care are loc *GC*, are loc și *A*; dar *GT* o conține pe *GC*; deci, în orice lume cât se poate de apropiată de *W* în care are loc *GT*, are loc și *A*. Însă nu se găsește nici o lume posibilă în care Dumnezeu s-o actualizeze viguros pe *A*; pentru că *A* constă în faptul că Curley a acceptat *în mod liber* mita. Dar în acest caz *GT* n-o conține pe *A*; pentru că, dacă ar face-o, orice lume în care Dumnezeu o actualizează pe *T* ar fi o lume în care el ar actualiza-o pe *A*; nu se găsesc

lumi în care el s-o actualizeze pe *A*; dar se găsesc lumi — de exemplu, *W* — în care el o actualizează pe GT. Deci, se găseşte o altă lume posibilă *W**, în care Dumnezeu actualizează exact aceeaşi stare de lucruri ca şi în *W* şi în care Curley respinge mita. Deci, *W** le conţine pe *GT* şi $\bar{A}$. Adică, în *W** Dumnezeu o actualizează viguros pe *T* dar nici o stare de lucruri care să o conţină pe *T*; iar în *W** are loc $\bar{A}$. Acum se vede uşor că Dumnezeu ar fi putut să nu actualizeze această lume *W**.

Pentru că, să presupunem că ar fi putut. În acest caz, se găseşte o stare de lucruri *C** astfel încât Dumnezeu ar fi putut s-o actualizeze viguros pe *C** şi astfel încât, dacă ar fi făcut-o, *W** ar fi actuală. Adică,

(19) $GC \rightarrow W^*$.

Dar *W** o conţine pe *GT*; deci,

(20) $GC^* \rightarrow GT$.

Dar *W** sau o conţine, sau o exclude pe *GC**; dacă o exclude, *GC** o exclude şi ea pe *W**. Dar dată fiind (19), *GC** n-o exclude pe *W** în afară de cazul când, contrar ipotezei noastre, *GC** este imposibilă. Deci, *W** o conţine pe *GC**. În plus, *T* este cea mai cuprinzătoare stare de lucruri pe care Dumnezeu o actualizează în *W**; deci, *T* o conţine pe *C** şi *GT* o conţine pe *GC**. Prin urmare, starea de lucruri *GT* & *GC** este aceeaşi, sau echivalentă cu *GT*. În virtutea lui (18), $GT \rightarrow A$; deci,

(21) $GC^* \,\&\, GT \rightarrow A$.

Dar din (20) şi (21) rezultă că:

(22) $GC^* \rightarrow A$[15].

Dar *A* o exclude pe *W** şi, prin urmare, o conţine pe $\overline{W}^*$; deci,

(23) $GC^* \rightarrow \overline{W}^*$.

Însă (19) şi (23) sunt ambele adevărate numai dacă *GC** este imposibilă, în care caz Dumnezeu n-ar fi putut-o actualiza

pe *C**. Prin urmare, nu se găseşte nici o stare de lucruri *C** astfel încât Dumnezeu s-o fi putut actualiza viguros pe *C** şi astfel încât, dacă ar fi făcut-o, *W** ar fi fost actuală. Deci, dacă (16) este adevărată, se găsesc lumi posibile care să conţină existenţa lui Dumnezeu, dar pe care el nu le-ar fi putut actualiza: tocmai acele lumi în care Dumnezeu o actualizează pe *T* şi Curley respinge mita. Pe de altă parte, dacă

(17) $GC \rightarrow \bar{A}$

este adevărată, atunci, printr-un argument exact asemănător, se găsesc alte lumi posibile pe care Dumnezeu nu le-ar fi putut actualiza. După cum am presupus, sau (16), sau (17) este adevărată; aşadar, în pofida omnipotenţei lui Dumnezeu, se găsesc lumi care conţin existenţa lui Dumnezeu, dar pe care el nu le-ar fi putut actualiza.

Presupunerea că sau (16), sau (17) este adevărată este destul de inocentă, dar ne şi putem lipsi de ea. Pentru că fie *W* o lume în care Dumnezeu există, în care Curley este liber cu privire la acţiunea de a lua mită de 20.000 $ şi în care el o acceptă; şi, ca şi mai înainte, fie *T* cea mai cuprinzătoare stare de lucruri pe care Dumnezeu o actualizează viguros în *W*. Actualizarea de către Dumnezeu a lui *T* (*GT*) nu conţine nici acceptarea de către Curley a mitei (*A*), nici respingerea ei ($\bar{A}$); deci, se găseşte o lume *W** în care Dumnezeu o actualizează viguros pe *T* şi în care Curley respinge mita. Dar

(24) $GT \rightarrow A$

este sau adevărată, sau falsă. Dacă (24) este adevărată, atunci, în virtutea argumentului precedent, Dumnezeu n-ar fi putut-o actualiza pe *W**.

Pe de altă parte, dacă (24) este falsă, atunci Dumnezeu n-ar fi putut-o actualiza pe *W*. Pentru că, să presupunem că el ar fi putut; în acest caz (ca şi mai înainte), s-ar găsi o stare de lucruri *C* astfel încât Dumnezeu ar fi putut-o actualiza viguros pe *C* şi astfel încât, dacă ar fi putut, *W* ar fi fost actuală. Adică,

(25) $GC \rightarrow W$.

Dar dacă (25) este adevărată, atunci la fel este sau

(26) $GC \,\&\, GT \rightarrow W$

sau

(27) $GC \,\&\, \overline{GT} \rightarrow W$[16].

Însă și (26) și (27) sunt false dacă (24) este falsă. S-o considerăm pe (26): dacă (25) este adevărată, atunci *W* o conține pe *GC* (afară de cazul în care *GC* este imposibilă, în care caz, contrar presupunerii, Dumnezeu n-ar fi putut-o actualiza); dar *T* este cea mai cuprinzătoare stare de lucruri pe care Dumnezeu o actualizează viguros în *W*; deci, *GT* o conține pe *GC*. Dacă este așa, însă, *GC* & *GT* este echivalentă cu *GT*. Și întrucât (24) este falsă, la fel stau lucrurile și cu (26).

S-o considerăm acum pe (27). *GC* sau o conține pe *GT*, sau n-o conține. Să presupunem că o conține. După cum am văzut, dacă *GC* este posibilă și (25) este adevărată, atunci *W* o conține pe *GC*; deci, *GT* o conține pe *GC*. Așadar, dacă *GC* o conține pe *GT*, atunci *GC* și *GT* sunt echivalente. Dar (24) este falsă; deci, la fel este și (25), dacă *GC* o conține pe *GT*. Așadar, *GC* n-o conține pe *GT*; deci, $GC \,\&\, \overline{GT}$ este o stare de lucruri posibilă. Dar *W* o conține pe *GT*; deci, *GT* o conține pe $\overline{W}$; deci, $GC \,\&\, \overline{GT}$ o conține pe $\overline{W}$; deci (întrucât $GC \,\&\, \overline{GT}$ este posibilă), (27) este falsă.

În consecință, (24) este sau adevărată sau falsă. Și oricum ar fi, se găsesc lumi posibile care conțin existența lui Dumnezeu pe care el nu le-ar fi putut actualiza. Deci, se găsesc lumi posibile care conțin existența lui Dumnezeu pe care el nu le-ar fi putut actualiza.

Dacă considerăm o lume în care *GT* se realizează și în care Curley respinge în mod liber mita, observăm că dacă a stat în puterea lui Dumnezeu s-o actualizeze depinde în parte de ceea ce ar fi făcut Curley dacă Dumnezeu ar fi actualizat-o viguros pe *T*. Prin urmare, se găsesc lumi posibile astfel încât depinde parțial de Curley dacă Dumnezeu le poate sau nu actualiza. Depinde, desigur, de Dumnezeu dacă să-l creeze sau nu pe Curley și, de asemenea, depinde de Dumnezeu dacă să-l facă

sau nu liber cu privire la acțiunea de a lua mita în momentul *t*. Dar dacă Dumnezeu îl creează pe Curley și îl creează liber cu privire la această acțiune, atunci, dacă el o ia sau nu depinde de Curley, nu de Dumnezeu.

Putem să ne întoarcem acum la susținerea libertății de voință și la problema răului. Susținătorul libertății de voință, după cum vă reamintiți, insistă asupra posibilității de a nu sta în puterea lui Dumnezeu de a crea o lume care să conțină binele moral fără să creeze o lume care să conțină răul moral. Oponentul său ateologic este de acord cu Leibniz în susținerea că *dacă* (așa cum susține teistul) Dumnezeu este omnipotent, atunci *rezultă* că el ar fi putut crea orice lume posibilă i-ar fi plăcut (sau orice asemenea lume care să conțină existența sa). Observăm acum că acest motiv de controversă — să-l numim *eroarea lui Leibniz* — este o confuzie evidentă. Ateologul are dreptate când susține că sunt multe lumi posibile care conțin binele moral dar nu și răul moral; confuzia se află în acceptarea erorii lui Leibniz. Deci, unul dintre motivele sale principale de controversă — anume, că Dumnezeu, dacă este omnipotent, ar fi putut actualiza orice lume care i-ar fi plăcut — este fals.

7. Ticăloșia transmundană

Să presupunem acum că recapitulăm logica situației. Susținătorul libertății de voință pretinde că:

(28) Dumnezeu este omnipotent și n-a stat în puterea sa să creeze o lume care să conțină binele moral dar nu și răul moral

este posibilă. Drept replică, ateologul insistă că se găsesc lumi posibile care conțin binele moral dar nu și răul moral. El adaugă că o ființă omnipotentă ar fi putut actualiza orice lume posibilă ar fi dorit. Așadar, dacă Dumnezeu este omnipotent, rezultă că el ar fi putut actualiza o lume care să conțină binele moral, dar nu și răul moral; în consecință, (28) nu este posibilă. Ceea ce am văzut până acum este că această a doua premisă — eroarea lui Leibniz — este falsă.

Desigur, aceasta nu tranşează problema în favoarea susţinătorului libertăţii de voinţă. Eroarea lui Leibniz (destul de potrivită pentru o eroare) este falsă; dar aceasta nu dovedeşte că (28) este posibilă. Pentru a dovedi acest lucru, trebuie să demonstrăm posibilitatea ca printre lumile pe care Dumnezeu n-ar fi putut să le creeze să fie toate lumile care conţin binele moral, dar nu şi răul moral. Cum să abordăm această chestiune?

Să revenim la Curley şi venalitatea sa. Aceasta din urmă este mare; predispoziţia la mită a lui Curley este totală şi absolută. Am putea exprima mai exact acest lucru în felul următor. Să luăm orice număr întreg pozitiv *n*. Dacă (1) în momentul *t* lui Curley i s-ar fi oferit *n* dolari sub formă de mită şi (2) el ar fi fost liber cu privire la acţiunea de a lua mita şi (3) condiţiile ar fi fost suficient de asemănătoare cu cele care s-au realizat în fapt, Curley ar fi acceptat mita. Dar lucrurile stau chiar mai rău. Libertatea autentică, evident, nu *implică* fărădelegea; în consecinţă, se găsesc lumi posibile în care Dumnezeu şi Curley există amândoi şi în care Curley este în mod autentic liber, dar niciodată nu comite fărădelegea. Dar s-o considerăm pe *W*, oricare dintre aceste lumi. Se găseştc o stare dc lucruri *T* astfel încât Dumnexeu s-o actualizeze viguros pe *T* în *W* şi *T* să conţină orice stare de lucruri pe care Dumnezeu o actualizează viguros în *W*. Pe lângă aceasta, întrucât Curley este în mod autentic liber în *W*, se găsesc acţiuni care să fie moralmente importante pentru el în *W* şi cu privire la care să fie liber în *W*. Totuşi, tristul adevăr ar putea fi acesta: printre aceste acţiuni, se găseşte una — s-o numim *A* — astfel încât dacă Dumnezeu ar fi actualizat-o pe *T*, Curley ar fi mers pe o cale greşită cu privire la *A*. Dar, în acest caz, rezultă (în virtutea argumentului din Secţiunea 6) că Dumnezeu n-ar fi putut-o actualiza pe *W*. Dar *W* a fost oricare dintre lumile în care Curley este în mod autentic liber, dar întotdeauna face numai ceea ce este drept. Rezultă, deci, că n-a stat în puterea lui Dumnezeu să actualizeze o lume în care Curley să producă binele moral, dar nu şi răul moral. Orice lume pe care Dumnezeu ar fi putut-o actualiza

este astfel încât, dacă Curley este în mod autentic liber în ea, el o apucă pe cel puţin o cale greşită.

Ideea intuitivă care stă la baza acestui argument poate fi formulată astfel. Dumnezeu, desigur, l-a creat pe Curley în diverse stări de lucruri care conţin fiinţarea sa în mod autentic liberă cu privire la o oarecare acţiune *A*. În plus, Dumnezeu ştie dinainte ce anume ar face Curley dacă ar fi creat şi plasat în aceste stări de lucruri. Să considerăm acum una, oricare, dintre aceste stări de lucruri *S*. Poate că ceea ce ştie Dumnezeu este că dacă el îl creează pe Curley, cauzează ca el să fie liber cu privire la *A* şi face ca *S* să fie actuală, atunci Curley va apuca pe o cale greşită cu privire la *A*. Dar poate că acelaşi lucru este adevărat pentru *orice altă* stare de lucruri în care Dumnezeu l-ar putea crea pe Curley şi i-ar da o libertate autentică; adică, poate că ceea ce Dumnezeu ştie dinainte este că indiferent în ce împrejurări îl plasează pe Curley, în măsura în care îl lasă în mod autentic liber, el va comite cel puţin o acţiune greşită. Iar susţinerea de faţă nu este, desigur, aceea că Curley sau oricine altcineva se prezintă *în fapt* în acest fel, ci numai că această poveste despre Curley este *posibil* adevărată.

Dacă *este* adevărată, însă, Curley suferă de ceea ce voi numi *ticăloşie transmundană*[17]. Sub forma unei definiţii explicite, aceasta se poate formula astfel:

(29) O persoană *P suferă de ticăloşie transmundană* dacă şi numai dacă, pentru orice lume *W* astfel încât *P* este în mod autentic liberă în *W* şi *P* face numai ceea ce este corect în *W*, se găsesc o stare de lucruri *T* şi o acţiune *A* astfel încât:

(1) Dumnezeu o actualizează viguros pe *T* în *W* şi *T* conţine orice stare de lucruri pe care Dumnezeu o actualizează viguros în *W*;

(2) *A* este moralmente importantă pentru *P* în *W*;

şi

(3) dacă Dumnezeu ar fi actualizat-o viguros pe *T*, *P* ar fi apucat pe o cale greşită cu privire la *A*.

Ceea ce este important în legătură cu ideea de ticăloşie transmundană este faptul că dacă o persoană suferă de ea, atunci n-a stat în puterea lui Dumnezeu de a actualiza vreo lume în care acea persoană să fie în mod autentic liberă dar să nu comită nici o ticăloşie — adică, o lume în care ea să producă binele moral, dar nu şi răul moral. Dar este evident că este posibil ca orice om să sufere de ticăloşie transmundană. Dacă această posibilitate ar fi actuală, atunci Dumnezeu n-ar fi putut crea nici una dintre lumile posibile care conţin existenţa şi libertatea autentică doar a persoanelor care există în fapt şi, totodată, conţin binele moral, dar nu şi răul moral. Pentru că, pentru a face aşa ceva el ar fi trebuit să creeze unele persoane care ar fi în mod autentic libere, dar ar suferi de ticăloşie transmundană. Dar preţul creării unei lumi în care astfel de persoane să producă binele moral este crearea uneia în care ele să producă şi răul moral.

Dar am putea crede că aceasta tranşează problema în favoarea susţinătorului libertăţii de voinţă. În realitate, însă, nu este aşa. Pentru că, să presupunem că toţi oamenii care există în α suferă de ticăloşie transmundană; de aici nu rezultă că Dumnezeu n-ar fi putut crea o lume care să conţină binele moral fără a crea o lume care să conţină răul moral. Dumnezeu ar fi putut crea *alţi oameni*. În loc să ne creeze pe noi, el ar fi putut crea o lume care să conţină, ce-i drept, oameni, dar să nu conţină pe nimeni dintre noi. Şi poate că dacă el ar fi făcut asta, el ar fi putut crea o lume care să conţină binele moral, dar nu şi răul moral.

Poate. Dar, pe de altă parte, poate nu. Să ne întoarcem la noţiunea de *esenţă* sau de *concept individual* aşa cum a fost ea dezvoltată în Capitolul V: o esenţă a lui Curley este o proprietate pe care el o are în orice lume în care el există şi care nu este exemplificată în nici o lume de către nici un obiect diferit de Curley. O esenţă *simpliciter* este o proprietate *P* astfel încât se găseşte o lume *W* în care există un obiect *x* care o are pe *P* în mod esenţial şi este astfel încât în nici o lume *W** nu se găseşte nici un obiect care s-o aibă pe *P* şi să fie diferit de *x*. Pe scurt, o esenţă este o proprietate encaptică care este în mod

esenţial exemplificată într-o lume oarecare, în care o proprietate encaptică o implică sau pe *P*, sau pe *P*, pentru orice proprietate *P* mundan-indexată.

Să reamintim acum că Curley suferă de ticăloşie transmundană. Acest fapt implică ceva interesant cu privire la proprietatea de a fi Curley, esenţa lui Curley. Să considerăm acele lumi *W* astfel încât *a fi în mod autentic liber în W şi a nu comite niciodată ceea ce este ticălos în W* este implicată de esenţa lui Curley. Fiecare dintre aceste lumi are o proprietate importantă, dacă Curley suferă de ticăloşie transmundană; fiecare este astfel încât Dumnezeu nu putea s-o actualizeze. Putem înţelege acest lucru în felul următor. Să presupunem că *W** este o lume oarecare astfel încât esenţa lui Curley implică proprietatea *a fi în mod autentic liber, dar a nu comite niciodată ceea ce este ticălos în W**. Adică, *W** este o lume în care Curley suferă de ticăloşie transmundană. Aceasta înseamnă (după cum am văzut deja) că Dumnezeu n-ar fi putut-o actualiza pe *W**. Prin urmare, dacă Curley suferă de ticăloşie transmundană, atunci esenţa lui Curley are această proprietate: Dumnezeu nu putea să actualizeze nici o lume *W* astfel încât proprietatea de a fi Curley să conţină proprietăţile *a fi în mod autentic liber în W* şi *a face întotdeauna ceea ce este corect în W*.

Putem folosi această legătură dintre ticăloşia transmundană a lui Curley şi esenţa sa drept bază pentru o definiţie a ticăloşiei transmundane aşa cum este aplicată la esenţe mai curând decât la persoane. Să remarcăm mai întâi că dacă *E* este esenţa unei persoane, atunci acea persoană este instanţierea lui *E*; ea este lucrul care are (sau exemplifică) orice proprietate din *E*. Pentru a instanţia o esenţă, Dumnezeu creează o persoană care are acea esenţă; iar când creează o persoană, el instanţiază o esenţă. Putem spune acum că:

(30) O esenţă *E suferă de ticăloşie transmundană* dacă şi numai dacă, pentru orice lume *W* astfel încât *E* să implice proprietăţile *a fi în mod autentic liber în W* şi *a face întotdeauna ceea ce este corect în W*, se găsesc o stare de lucruri *T* şi o acţiune *A* astfel încât:

(1) *T* este cea mai cuprinzătoare stare de lucruri pe care Dumnezeu o actualizează viguros în *W*;

(2) *A* este moralmente importantă pentru instanţierea lui *E* în *W*;

şi

(3) dacă Dumnezeu ar fi actualizat-o viguros pe *T*, instanţierea lui *E* ar fi apucat-o pe o cale greşită cu privire la *A*.

Să remarcăm că ticăloşia transmundană este o proprietate accidentală a esenţelor şi persoanelor care suferă de ea. Pentru că, să presupunem că Curley suferă de ticăloşie transmundană: în acest caz, la fel se întâmplă şi cu esenţa sa. Se găseşte, însă, o lume în care Curley este în mod semnificativ liber, dar întotdeauna face ceea ce este corect. Dacă *acea* lume ar fi fost actuală, atunci, desigur, nici Curley, nici esenţa lui n-ar fi suferit de ticăloşie transmundană. Deci, aceasta din urmă nu este esenţială nici pentru persoanele, nici pentru esenţele care o exemplifică. Dar acum este evident, cred, că dacă o esenţă *E* suferă *într-adevăr* de ticăloşie transmundană, atunci n-a stat în puterea lui Dumnezeu să actualizeze o lume posibilă *W* astfel încât *E* să conţină proprietăţile *a fi în mod autentic liber în W* şi *a face întotdeauna ceea ce este corect în W*. Prin urmare, n-a stat în puterea lui Dumnezeu să creeze o lume în care instanţierea lui *E* să fie în mod autentic liberă, dar să facă întotdeauna ceea ce este corect.

Dar faptul interesant aici este acesta: este posibil ca orice esenţă creabilă[18] să sufere de ticăloşie transmundană. Dar să presupunem că acest lucru este adevărat. Dumnezeu poate crea o lume care să conţină binele moral numai creând persoane în mod autentic libere. Şi, întrucât orice persoană constituie instanţierea unei esenţe, el poate crea în mod autentic persoane libere numai prin instanţierea unor esenţe creabile. Dar dacă orice astfel de esenţă suferă de ticăloşie transmundană, atunci, indiferet ce esenţe a instanţiat Dumnezeu, persoanele rezultate, dacă sunt libere cu privire la acţiuni moralmente importante, ar comite întotdeauna cel puţin unele acţiuni incorecte. Dacă ori-

ce esenţă creabilă suferă de ticăloşie transmundană, atunci a fost peste puterea lui Dumnezeu însuşi crearea unei lumi care să conţină binele moral, dar nu şi răul moral. El ar fi putut fi în stare să creeze lumi în care răul moral să fie considerabil contrabalansat de binele moral; dar n-a stat în puterea omnipotenţei să creeze lumi care să conţină binele moral, dar nu şi răul moral. În aceste condiţii, Dumnezeu ar fi putut crea o lume care să nu conţină răul moral numai creând una fără persoane în mod autentic libere. Dar este posibil ca orice esenţă să sufere de ticăloşie transmundană; aşadar, este posibil ca Dumnezeu să nu fi putut crea o lume care să conţină binele moral, dar nu şi răul moral.

8. Victoria susţinerii libertăţii de voinţă

Exprimat formal, după cum ne reamintim, proiectul susţinătorului libertăţii de voinţă era de a arăta că:

(1) Dumnezeu este omniscient, omnipotent şi totalmente bun

este consistentă cu

(2) În lume se găseşte rău,

prin folosirea adevărului că două judecăţi *p* şi *q* sunt, împreună, consistente dacă se găseşte o judecată *r* a cărei conjuncţie cu *p* este consistentă şi o implică pe *q*. Ceea ce am observat este că

(31) Orice esenţă suferă de ticăloşie transmundană

este consistentă cu omnipotenţa lui Dumnezeu. Dar, în acest caz, ea este în mod clar consistentă cu (1). Deci, o putem folosi pentru a arăta că (1) este consistentă cu (2). Pentru că, să considerăm conjuncţia lui (1), (31) şi

(32) Dumnezeu actualizează o lume care conţine binele moral.

Această conjuncţie este, evident, consistentă. Dar ea implică

(2) În lume se găseşte rău.

Prin urmare, (1) este consistentă cu (2); susținerea libertății de voință este încununată de succes.

Desigur, conjuncția lui (31) cu (32) nu este singura judecată care poate juca rolul lui *r* în susținerea libertății de voință. Poate că, de exemplu, a stat în puterea lui Dumnezeu să actualizeze o lume care să conțină binele moral, dar nu și răul moral, dar n-a stat în puterea lui să actualizeze o lume care să nu conțină răul moral și care să conțină tot atâta bine moral cât conține lumea actuală. În acest caz,

(33) Pentru orice lume *W*, dacă *W* nu conține răul moral și *W* conține tot atâta bine moral cât conține α, atunci Dumnezeu nu putea s-o actualizeze pe *W*

(care este mai slabă decât (31)) ar putea fi folosită în conjuncție cu:

(34) Dumnezeu actualizează o lume care conține tot atâta bine moral cât conține α

pentru a arăta că (1) și (2) sunt consistente. Ideea esențială a susținerii libertății de voință este că crearea unei lumi care să conțină binele moral este o tentativă de cooperare; ea necesită concursul neimpus al unor făpturi în mod autentic libere. Dar atunci actualizarea unei lumi *W* care să conțină binele moral nu depinde numai de Dumnezeu; ea depinde și de ce anume ar face făpturile în mod autentic libere ale lui *W* dacă Dumnezeu le-ar crea și plasa în situațiile pe care le conține *W*. Desigur, depinde de Dumnezeu dacă să creeze cumva făpturi libere; dar dacă el urmărește să producă binele moral, atunci el trebuie să creeze făpturi în mod autentic libere de a căror cooperare el trebuie să depindă. În acest fel, puterea unui Dumnezeu omnipotent este limitată de libertatea pe care el o conferă făpturilor sale[19].

9. *Existența lui Dumnezeu și* cantitatea *de rău moral*

Lumea, la urma urmei, conține o *mare cantitate* de rău moral; iar ceea ce am văzut noi până acum este numai că existența

lui Dumnezeu este compatibilă cu *câtva* rău. Probabil că ateologul se poate regrupa, argumentând că, în orice caz, existența lui Dumnezeu nu este consistentă cu vasta cantitate și varietate a răului pe care o conține actualmente universul. Desigur, noi nu putem măsura răul moral — adică nu avem unități ca volții sau livrele sau kilowații astfel încât să putem spune: „această situație conține aproximativ 35 de turpi de rău moral". Putem, totuși, compara situațiile în termenii răului; putem observa că unele conțin mai mult rău moral decât altele. Și poate că ateologul intenționează să susțină că este, în orice caz, evident că Dumnezeu, dacă este omnipotent, ar fi putut crea o lume *moralmente mai bună* — o lume care să conțină un mai bun amestec de bine și de rău decât are α — o lume, cu alte cuvinte, care ar conține tot atâta bine moral, dar mai puțin rău moral.

Dar este într-adevăr acest lucru evident? Posibil el *nu* a stat în puterea lui Dumnezeu, care este tot ceea ce-i trebuie susținătorului libertății de voință. Putem observa acest lucru după cum urmează. Desigur, se găsesc multe lumi posibile care conțin tot atâta bine moral cât și α, dar mai puțin rău moral. Fie *W** orice astfel de lume. Dacă *W** ar fi fost actuală, ar fi existat tot atâta bine moral (trecut, prezent și viitor) așa cum în fapt a fost, este și va fi; și s-ar fi găsit în total mai puțin rău moral. Dar în *W** este instanțiată o anumită mulțime *S* de esențe. Deci, pentru a o actualiza pe *W**, Dumnezeu ar fi creat persoane care ar fi fost instanțieri ale acestor esențe. Dar poate că una dintre aceste esențe ar fi avut o instanțiere necooperativă. Adică, posibil că:

(35) Se găsesc un membru *E* al lui *S*, o stare de lucruri *T* și o acțiune *A* astfel încât:

(1) instanțierea lui *E* o realizează în mod liber pe *A* în *W**;

(2) *T* este cea mai cuprinzătoare stare de lucruri pe care Dumnezeu o actualizează în *W**;

și

(3) dacă Dumnezeu ar fi actualizat-o viguros pe *T*, instanțierea lui *E* n-ar fi realizat-o pe *A*.

Eu spun că este posibil ca (35) să fie adevărată; dar este clar că *dacă* este adevărată, atunci, din motive de acum bine cunoscute, Dumnezeu n-ar fi putut-o actualiza pe *W**. Şi de fapt este posibil ca orice lume moralmente mai bună să fie asemănătoare cu *W* prin aceea că Dumnezeu n-ar fi putut-o actualiza. Pentru că este posibil ca pentru orice lume moralmente mai bună să se găsească un membru *E* al lui *S*, o acţiune *A* şi o stare de lucruri *T* care să întrunească condiţiile puse în (35). Dar dacă este aşa, atunci (1) este incompatibilă cu existenta a atât de mult rău cât conţine în fapt α.

10. Existenţa lui Dumnezeu şi răul natural

Dar poate că ateologul se poate regrupa încă o dată. Ce se poate spune despre răul *natural?* Răul care nu poate fi atribuit acţiunilor libere ale fiinţelor umane? Care suferă din cauza cutremurelor, a bolii şi a altor fenomene de acest fel? Este oare existenţa răului de *acest fel* compatibilă cu (1)? Aici se prezintă două direcţii de gândire. Unii oameni au de-a face în mod creator cu anumite genuri de nenorocire şi suferinţă, acţionând în aşa fel încât, una peste alta, întreaga stare de lucruri să fie bună. Poate că răspunsurile lor ar fi fost mai puţin impresionante şi situaţiile totale mai puţin bune în lipsa răului. Poate că unele rele naturale şi unele persoane sunt astfel legate încât persoanele ar fi produs mai puţin bine moral dacă ar fi lipsit relele[20]. Dar o altă, şi mai tradiţională, direcţie de gândire este urmată de Sf. Augustin, care atribuie lui *Satana*, sau lui Satana şi cohortelor lui, o mare parte din răul pe care-l găsim[21]. Satana, după cum ne spune tradiţia, este un spirit non-uman puternic care, împreună cu mulţi alţi îngeri, a fost creat cu mult înainte ca Dumnezeu să-l creeze pe om. Spre deosebire de majoritatea tovarăşilor lui, Satana s-a răzvrătit împotriva lui Dumnezeu şi de atunci produce orice dezastru este capabil. Rezultatul este răul natural. Aşadar, răul natural pe care-l găsim se datorează acţiunilor libere ale unor spirite non-umane.

Aceasta este o *teodicee*, ca ceva opus unei *susţineri*[22]. Sf. Augustin crede că răul natural (cu excepţia a ceea ce poate fi

atribuit pedepsei date de Dumnezeu) trebuie *în fapt* atribuit activității unor ființe care sunt libere și raționale, dar non-umane. Susținătorul libertății de voință, pe de altă parte, nu are nevoie să aserteze că acest lucru este *adevărat;* el spune numai că el este *posibil* (și consistent cu (1)). El indică posibilitatea ca răul natural să fie datorat acțiunilor unor persoane în mod autentic libere, dar non-umane. Am remarcat posibilitatea ca Dumnezeu să nu fi putut actualiza o lume cu o mai bună balanță de bine moral asupra răului moral decât o manifestă aceasta. Ceva asemănător este valabil aici; este posibil ca răul natural să se datoreze activității libere a unei mulțimi de persoane non-umane și poate că n-a stat în puterea lui Dumnezeu să creeze o mulțime de astfel de persoane ale căror acțiuni libere să fi produs o mai bună balanță a binelui asupra răului. Cu alte cuvinte, este posibil ca:

(36) Tot răul natural să fie datorat activității libere a unor persoane non-umane; să se găsească o balanță a binelui asupra răului cu privire la acțiunile acestor persoane non-umane; și să nu se găsească nici o lume pe care Dumnezeu s-o fi putut crea care să conțină o balanță mai favorabilă a binelui asupra răului cu privire la activitatea liberă a persoanelor non-umane pe care le conține.

Din nou trebuie subliniat că (36) nu se cere să fie *adevărată* pentru victoria susținerii libertății de voință; ea trebuie numai să fie compatibilă cu (1). Și, desigur, ea arată ca și cum ar fi astfel. Dacă, în plus, (36) *este* adevărată, atunci răul *natural* seamănă în mod important cu răul *moral* prin aceea că, la fel ca și acesta din urmă, el este rezultatul activității unor persoane în mod autentic libere. În fapt, atât răul moral, cât și cel natural ar fi în acest caz cazuri speciale a ceea ce am putea numi *răul moral în sens larg* — răul care rezultă din acțiunile libere ale unor ființe personale, fie umane, fie non-umane. (Desigur, se găsește o noțiune corelativă a binelui moral în sens larg.) În plus, pentru a ușura discuția, să stipulăm că *turp*-ul este unitatea de bază a răului și că există 10^{13} turpi de rău în lumea actuală; cantitatea totală de rău (trecut, prezent și viitor) conținut de α

este de 10^{13} turpi. Date fiind aceste idei, le putem combina pe (35) şi (36) într-un enunţ concis:

(37) Tot răul din lumea actuală este rău moral în sens larg; şi orice lume pe care Dumnezeu ar fi putut-o actualiza şi care ar conţine tot atâta bine moral în sens larg cât conţine lumea actuală, ar conţine cel puţin 10^{13} turpi de rău.

Dar (37) pare a fi consistentă cu (1) şi cu:

(38) Dumnezeu actualizează o lume care conţine tot atâta bine moral în sens larg cât conţine lumea actuală.

Dar (1), (37) şi (38), împreună, implică faptul că se găseşte tot atâta rău cât conţine α; deci, (1) este consistentă cu judecata că se găseşte tot atâta rău cât conţine α. De aceea, eu conchid că susţinerea libertăţii de voinţă respinge cu succes acuzaţia de inconsistenţă adusă împotriva teistului. Dacă Dumnezeu este o problemă pentru cel care crede, aceasta este nu pentru că existenţa răului — moral sau natural — este inconsistentă cu existenţa lui Dumnezeu.

11. Argumentul probabilistic din rău

Nu toţi ateologii care argumentează că nu se poate în mod raţional accepta atât existenţa lui Dumnezeu, cât şi aceea a răului, susţin că s-ar afla aici o *inconsistenţă*. O altă posibilitate este ca existenţa răului, sau a cantităţii de rău pe care o găsim (poate cuplată cu alte lucruri pe care le ştim) face *implauzibil* sau *improbabil* ca Dumnezeu să existe. Şi, desigur, acest fapt ar putea fi adevărat chiar dacă existenţa lui Dumnezeu este consistentă cu cea a răului. Dar *este* oare acest fapt adevărat? Să presupunem că cercetăm pe scurt problema. Să spunem că o judecată *p confirmă* o judecată *q* dacă *q* este mai probabilă pe baza lui *p*; dacă, adică, *q* ar fi mai probabilă decât non-*q*, cu privire la ceea ce ştim, dacă *p* ar fi singurul lucru pe care l-am şti că ar fi relevant pentru *q*. Şi să spunem că *p infirmă* pe *q* dacă *p* confirmă negaţia lui *q*. Să ne reamintim acum că:

(37) Tot răul din lumea actuală este rău moral în sens larg; şi orice lume pe care Dumnezeu ar fi putut-o actualiza şi care ar conţine tot atâta bine moral în sens larg cât manifestă lumea actuală, ar conţine cel puţin 10^{13} turpi de rău;

sau s-o considerăm pe (39), care admite posibilitatea ca nu tot răul natural să fie rău moral în sens larg:

(39) Orice lume pe care Dumnezeu ar fi putut-o actualiza şi care ar conţine mai puţin decât 10^{13} turpi de rău ar conţine mai puţin bine moral în sens larg şi o balanţă totală a binelui şi răului mai puţin favorabilă decât conţine lumea actuală.

Este evident că:

(40) Se găsesc 10^{13} turpi de rău

n-o infirmă nici pe (37), nici pe (39). Deci, n-o infirmă nici pe:

(41) Dumnezeu este omnipotent, omniscient şi creatorul moralmente perfect al lumii; tot răul din lume este rău moral în sens larg; şi orice lume pe care Dumnezeu ar fi putut-o actualiza şi care ar conţine tot atâta bine moral cât manifestă lumea actuală, conţine cel puţin 10^{13} turpi de rău;

nici pe:

(42) Dumnezeu este omnipotent, omniscient şi creatorul moralmente perfect al lumii; şi orice lume pe care Dumnezeu ar fi putut-o actualiza şi care ar conţine mai puţin de 10^{13} turpi de rău conţine mai puţin rău moral în sens larg şi o balanţă totală a binelui şi răului mai puţin favorabilă decât conţine lumea actuală.

Dar dacă o judecată *p* confirmă o judecată *q*, atunci ea confirmă orice judecată pe care o implică *q*. Dar, în acest caz, rezultă că dacă *p* o infirmă pe *q*, *p* infirmă orice judecată care o implică pe *q*. (40) n-o infirmă nici pe (41), nici pe (42); atât (41), cât şi (42) o implică pe (1); deci, existenţa cantităţii de

rău actualmente manifestat în lume nu face improbabilă existența unui Dumnezeu omniscient, omnipotent și totalmente bun. În măsura în care acest argument este valabil, desigur, se pot găsi alte lucruri pe care să le știm, astfel încât (41) și/sau (42) să fie improbabile cu privire la conjuncția lui (40) cu *ele*. Se poate ca (41) și (42) să fie improbabile cu privire *la evidența totală* de care dispunem, totalitatea a ceea ce știm. (41), de exemplu, conține ideea că răul care nu se datorează acțiunii umane libere se datorează acțiunii libere a *altor* făpturi raționale și în mod autentic libere. Dispunem noi oare de evidență împotriva acestei idei? Mulți oameni consideră că așa ceva este absurd; dar acest lucru cu greu poate fi considerat a fi evidență împotriva sa. Teologii ne spun uneori că această idee este incompatibilă cu „atingerea majoratului“ sau „deprinderile moderne de gândire“. Eu nu sunt convins că lucrurile stau așa; în orice caz, nu are mare valoare ca evidență. Simplul fapt că o credință este nepopulară în prezent (sau într-un oarecare alt moment) este interesant, fără îndoială, din punct de vedere sociologic; dar este evident irelevant. Poate că dispunem de evidență împotriva acestei credințe; dar dacă dispunem, eu nu știu care este aceasta.

În orice caz, nu consider că evidența noastră totală infirmă ideea că răul natural rezultă din activitatea unor făpturi raționale și în mod autentic libere. Desigur, evidența noastră totală este vastă și amorfă; relevanța sa pentru ideea în discuție nu este ușor de evaluat. De aceea, conchid nu că evidența noastră totală nu o infirmă pe (41), ci că n-am nici un motiv să presupun că face acest lucru. Și acest fapt este valabil și pentru (42); nici aici nu pot vedea nici un motiv pentru a presupune că evidența noastră totală o infirmă. Deci, nu văd nici un motiv pentru a crede că existența cantității de rău pe care o conține lumea, luată sau în ea însăși, sau în conexiune cu alte lucruri pe care le știm, face improbabilă existența lui Dumnezeu.

Concluzia este, cred, că nu se găsește nici un bun argument ateologic din rău. Existența lui Dumnezeu nu este nici împiedicată, nici făcută improbabilă de către existența răului. Desigur, suferința și nenorocirea pot constitui, totuși, o *problemă* pentru

cel care crede în Dumnezeu; dar problema nu este cea prezentată de către susținerea de credințe care sunt logic sau probabilistic incompatibile. El poate găsi în rău o problemă *religioasă;* în prezența propriei sale suferințe sau a cuiva apropiat lui, el poate să nu reușească să păstreze o atitudine corectă față de Dumnezeu. Confruntat cu o mare suferință sau cu o nenorocire personală, el poate fi tentat să se răzvrătească împotriva lui Dumnezeu, să-și agite pumnul în fața lui Dumnezeu, să-l hulească pe Dumnezeu. El își poate pierde speranța în bunătatea lui Dumnezeu sau chiar abandona complet credința în Dumnezeu. Dar aceasta este o problemă de amploare diferită. O astfel de problemă necesită un sfat pastoral, mai curând decât unul filosofic.

NOTE

1 Epicur, de exemplu, la fel ca și David Hume, unii dintre enciclopediștii francezi, F. H. Bradley, J. McTaggart, J. St. Mill și mulți alții.

2 „God and Evil", în *Philosophical Quarterly*, 10 (1960), p. 97.

3 „Evil and Omnipotence", în *Mind*, 64 (1955), p. 200.

4 „God and Evil", în *Ethics*, 68 (1957–1958), p. 79.

5 *God and Other Minds*, Capitolul V.

6 *Ibid.*, Capitolul VI.

7 Desigur, nu rezultă că dacă *S* este liberă cu privire la unele dintre acțiunile sale, atunci, ceea ce va face ea este în principiu impredicabil și incognoscibil.

8 Această distincție nu este foarte precisă (cum anume trebuie să interpretăm pe „rezultă din"?); dar poate că va sluji scopurile noastre prezente.

9 *Op. cit.*, p. 209.

10 A spune că Dumnezeu ar fi putut-o actualiza pe *W* sugerează că se găsește un oarecare moment — un moment trecut — astfel încât Dumnezeu ar fi putut înfăptui acțiunea de a o actualiza pe *W* în acel moment. Astfel, aceasta sugerează că actualizarea unei lumi posibile necesită doar un moment sau, în orice caz, o perioadă de timp limitată. Această sugestie trebuie respinsă; poate că actualizarea de către Dumnezeu a unei lumi posibile necesită o perioadă de timp nelimitată; poate că ea necesită acțiunea lui în *orice* moment, trecut, prezent și viitor.

11 Numai pentru a simplifica problema, voi considera de acum încolo ca de la sine înțeles că *dacă Dumnezeu există, el este omnipotent* este un adevăr necesar.

12 A se vedea Robert Stalnaker, „A Theory of Conditionals", în N. Rescher, *Studies in Logical Theory, American Philosophical Quarterly*, supplementary monograph, 1968, p. 98.

13 Mai radical, poate că nu se găsesc nici un fel de lumi considerate cele mai apropiate; poate că pentru orice lume care o conține pe *A*, se găsește una mai apropiată care, de asemenea, o conține. A se vedea David Lewis, *Counterfactuals,* Blackwell, 1973, Capitolul 1, Secțiunea 1.3. Conform lui Lewis, un contrafactual $A \rightarrow B$ este adevărat dacă și numai dacă sau A este imposibilă, sau o lume oarecare *W*, în care au loc *A* și *C*, este mai asemănătoare cu lumea actuală decât orice lume în care au loc *A* și $\bar{C}$. În scrierea acestei secțiuni am beneficiat de analiza lui Lewis; îi sunt recunoscător pentru critica ce a dus la o substanțială îmbunătățire în argumentarea din acest capitol.

14 Acest argument a apărut într-o discuție cu David Kaplan.

15 Schema de argument conținută aici este:

$$\begin{array}{c} A \rightarrow B \\ A \,\&\, B \rightarrow C \\ \hline \therefore A \rightarrow C. \end{array}$$

Această schemă este intuitiv validă și validă atât conform cu semantica lui Stalnaker, cât și cu cea a lui Lewis.

16 Schema de argument conținută aici, anume:

$$\begin{array}{c} A \rightarrow B \\ \hline \therefore (A \,\&\, C \rightarrow B) \vee (A \,\&\, \bar{C} \rightarrow B) \end{array}$$

este intuitiv validă, validă atât conform cu semantica lui Stalnaker, cât și cu cea a lui Lewis.

17 Las ca temă de casă problema comparării ticăloșiei transmundane cu ceea ce calviniștii numesc „ticăloșia totală".

18 Adică, orice esență care implică pe *este creat de Dumnezeu.*

19 A se vedea William Wainwright, „Freedom and Omnipotence", *Nous,* 2 (1968), pp. 293-301.

20 Ca în teodiceea lui John Hick *Soul-making;* a se vedea lucrarea lui *Evil and the God of Love,* London: Macmillan, 1966.

21 A se vedea „The Problem of Free Choice", în *Ancient Christian Writers,* vol. 22, New York: Paulist/Newman Press, pp. 71 și urm.; și *Confessions and Enchiridion,* tr. și ed. de Albert C. Outler, Philadelphia: Westminster Press. pp. 341-46.

22 Datorez lui Henry Schuurman întrebuințarea acestor termeni.

X

DUMNEZEU ŞI NECESITATEA

Deşi obiectul acestui capitol — anume, argumentul ontologic privind existenţa lui Dumnezeu — pare, la prima vedere, a fi o simplă dexteritate verbală sau un cuvânt magic, el i-a fascinat pe filosofi încă din momentul în care Sf. Anselm a avut norocul să-l formuleze. Aproape fiecare filosof important din acel moment încoace, până azi, şi-a formulat opinia despre el. În plus, o asemenea opinie nu i-a fost nicidecum exclusiv potrivnică; argumentul are un lung şi ilustru şir de susţinători care ajung până azi şi până în clipa în care din el fac parte, printre alţii, Charles Hartshorne şi Norman Malcolm. Cum se explică oare această fascinaţie? În primul rând, prin faptul că în acest argument se întâlnesc multe dintre problemele spinoase şi dificile ale filosofiei: Este existenţa o proprietate? Sunt judecăţile existenţiale vreodată în mod necesar adevărate? Se referă judecăţile existenţiale într-adevăr la ceea ce par a se referi? Cum trebuie să înţelegem judecăţile existenţiale negative? Se găsesc oare, în orice sens respectabil al lui „găsesc“, obiecte care să nu existe? Dacă da, au ele vreun fel de proprietăţi? Pot fi ele comparate cu lucrurile care există? Aceste probleme şi o mulţime de altele apar în legătură cu argumentul Sf. Anselm.

În al doilea rând: am remarcat că argumentul are un aer de slăbiciune evidentă sau poate chiar de ridicol şi de înşelătorie; şi totuşi este cât se poate de greu de spus exact unde anume se află eroarea. Fapt este, cred, că nici un filosof n-a formulat vreodată o respingere realmente convingătoare, decisivă şi *generală* — o respingere relevantă pentru toate sau majoritatea nenumăratelor forme pe care le ia argumentul[1]. Prea adesea filosofii se mulţumesc să remarce că Imm. Kant l-a respins pe Sf. Anselm arătând că „existenţa nu este un predicat“ şi că „nu se

pot construi punţi de la domeniul conceptual la lumea reală". Dar Kant n-a precizat niciodată un sens al lui „este predicat" astfel încât, în acel sens, să fie clar atât că existenţa *nu* este predicat, cât şi că argumentul Sf. Anselm cere ca ea să fie[1]. Nu se găsesc nici măcar anumite simple susţineri conform cărora n-ar fi necesară nici o judecată existenţială (sau opinia de mai sus cu privire la construcţia punţii) care să constituie respingeri puternice ale Sf. Anselm — la urma urmei, el pretinde că are un *argument* pentru necesitatea cel puţin a unei judecăţi existenţiale. În acest capitol voi arunca o privire proaspătă asupra acestui argument — de data aceasta din perspectiva a ceea ce am aflat (după cum sper) despre lumile posibile. Aceste idei permit o mult mai clară înţelegere a argumentului; şi ne pot oferi posibilitatea de a observa (după cum voi pretinde) că cel puţin o versiune a argumentului este tare (*sound*).

1. Expunerea anselmiană

„Şi aşa, Doamne, cel care dai înţelegere credinţei, fă-mă să înţeleg, atât cât crezi că este folositor, că eşti aşa cum credem; şi că eşti acela în care credem. Într-adevăr, credem că eşti o fiinţă decât care altceva mai mare nu poate fi conceput. Dar ar putea să nu se găsească o asemenea natură, de vreme ce ignorantul a spus în inima sa că nu este nici un Dumnezeu?... Dar, fără îndoială, acest cu adevărat ignorant, când aude despre această fiinţă despre care vorbesc eu — o fiinţă decât care altceva mai mare nu poate fi conceput — înţelege ce aude, şi ceea ce înţelege se află în intelectul său, chiar dacă nu înţelege că ea există.

Căci un lucru este pentru un obiect să fie în intelect şi un altul să se înţeleagă că obiectul există. Când un pictor mai întâi concepe ceea ce vrea să realizeze, mai pe urmă el îl are [obiectul pe care vrea să-l realizeze] în intelectul său, dar încă nu înţelege că el este, pentru că încă nu l-a realizat. Dar după ce l-a realizat, pictându-l, îl are atât în intelectul său, cât şi înţelege că există, deoarece l-a făcut.

Aşadar, chiar ignorantul este convins că există în intelect măcar ceva decât care altceva mai mare nu poate fi conceput. Pentru că, atunci când aude acest lucru, îl înţelege. Şi tot ceea ce a înţeles el există în intelect. Şi cu siguranţă că ceva decât care nimic altceva mai mare nu poate fi conceput nu poate exista numai în intelect; pentru că, să presupunem că acel ceva există numai în intelect; în acest caz, s-ar putea concepe că el există în realitate; care este mai mare.

Prin urmare, dacă ceva decât care altceva mai mare nu poate fi conceput există numai în intelect, adevărata fiinţă decât care nimic mai mare nu poate fi conceput este unul decât care ceva mai mare poate fi conceput. Dar este evident că acest lucru nu este cu putinţă. Prin urmare, nu este nici o îndoială că există o fiinţă decât care nimic mai mare nu poate fi conceput, şi există atât în intelect, cât şi în realitate"[2]

Aceasta este ceea ce spune Sf. Anselm. Cred că putem cel mai bine înţelege acest lucru admiţând că el formulează un argument de genul *reductio ad absurdum:* postulând non-existenţa lui Dumnezeu şi arătând că această supoziţie conduce la o absurditate sau la o contradicţie. Să utilizăm termenul „Dumnezeu" ca abreviere pentru expresia „fiinţa decât care altceva mai mare nu poate fi conceput". Atunci, rămânând cât mai aproape de formularea lui Anselm, putem reda acest argument mai explicit astfel:

(1) Dumnezeu există în intelect, dar nu şi în realitate.
(2) Existenţa în realitate este mai mare decât existenţa numai în intelect.
(3) Existenţa lui Dumnezeu în realitate poate fi concepută.
(4) Dacă Dumnezeu ar exista în realitate, atunci el ar fi mai mare decât este (din (1) şi (2)).
(5) Se poate concepe că se găseşte o fiinţă mai mare decât Dumnezeu (din (3) şi (4)).
(6) Se poate concepe că se găseşte o fiinţă mai mare decât fiinţa decât care altceva mai mare nu poate fi conceput ((5), cu ajutorul definiţiei lui „Dumnezeu").

Dar, fără îndoială,

(7) Este fals că se poate concepe că se găseşte o fiinţă mai mare decât fiinţa decât care altceva mai mare nu poate fi conceput.

Întrucât (6) şi (7) se contrazic reciproc, putem conchide că:

(8) Este fals că Dumnezeu există în intelect, dar nu şi în realitate.

Deci, dacă Dumnezeu există în intelect, el există şi în realitate; dar este cât se poate de clar că el există în intelect, după cum ar mărturisi chiar şi ignorantul; aşadar, el există şi în realitate.

2. Reformularea argumentului

În primul rând, să facem câteva observaţii preliminare. Atunci când Sf. Anselm spune că o fiinţă *există în intelect,* cred că putem să interpretăm că el spune că cineva a gândit sau a conceput acea fiinţă. Când spune că ceva *există în realitate,* pe de altă parte, el intenţionează să spună ce anume am înţelege noi spunând pur şi simplu că lucrul în discuţie există. Şi când spune că o anumită stare de lucruri *poate fi concepută,* el vrea să spună că (sau, în orice caz, aşa voi interpreta eu)[3] ea este o stare de lucruri logic posibilă — posibilă în sensul nostru logic extins. Astfel, de exemplu, pasul (3) din argumentul de mai sus poate fi formulat mai clar în felul următor:

(3') Este posibil ca Dumnezeu să existe în realitate;

iar pasul (7) poate fi formulat în felul următor:

(7') Este fals că este posibil să se găsească o fiinţă mai mare decât fiinţa decât care nu este cu putinţă să fie una mai mare.

În argument, aşa cum l-am schiţat mai sus, pasul (1) reprezintă asumpţia care trebuie redusă la absurd, paşii (2), (3) şi (7) reprezintă premisele argumentului, iar restul paşilor reprezintă consecinţele acestor premise. Cred că este corect să spunem că

tocmai pasul (2) -— aserţiunea că existenţa în realitate este mai mare decât existenţa numai în intelect — este cel care stinghereşte aici. Ce anume ar fi putut avea în vedere Sf. Anselm? El ia ca de la sine înţeles faptul că unele fiinţe sunt mai mari decât altele. Un om care manifestă calităţi cum ar fi, de exemplu, înţelepciunea şi curajul, este mai mare, în această măsură, decât unul care nu le manifestă. În plus, o pisică, să spunem, nu este la fel de mare ca un om, prin faptul că omul are proprietăţile inteligenţei şi cunoaşterii, care-i lipsesc pisicii. Calităţi cum sunt viaţa, conştiinţa, cunoaşterea, înţelepciunea, perfecţiunea morală, puterea, curajul şi celelalte asemănătoare lor sunt ceea ce am putea numi proprietăţi „care preamăresc“ („*great-making*“); cu cât o fiinţă are mai multe dintre aceste proprietăţi şi cu cât este mai mare gradul în care le are, cu atât este ea mai mare, toate celelalte fiind egale. Vor fi, desigur, grade potrivite; poate că cel mai modest grad de înţelepciune manifestat de către candidatul mediu al tău pentru o instituţie publică are o mai mare importanţă decât iuţeala cu care aleargă un leopard indian; şi, fără îndoială, perfecţiunea morală depăşeşte în importanţă puterea. În plus, se pot găsi cazuri în care comparaţia cu privire la mărime să fie dificilă sau imposibilă; cum să comparăm un obiect neînsufleţit care este realmente splendid — Marele Teton, să spunem — cu un lucru viu banal — cum ar fi o râmă? Sau cum s-o comparăm pe aceasta din urmă cu un număr? Poate că aceste entităţi nu pot fi comparate cu privire la mărime; poate că relaţia *este cel puţin la fel de mare ca şi* nu este potrivită. Dar Sf. Anselm n-are nevoie să presupună că lucrurile stau aşa. Desigur, el *este* angajat faţă de susţinerea că se găseşte sau s-ar putea găsi o fiinţă care să se afle în această relaţie cu orice altceva; el n-are nevoie să adauge că pentru orice fiinţe *A* şi *B*, *A* se află în această relaţie cu *B* sau *B* se află în această relaţie cu *A*.

Pe de altă parte, un obiect dat poate fi mai mare într-o stare de lucruri posibilă decât în alta. În lumea actuală, de exemplu, Raquel Welch are multe calităţi impresionante; într-o altă lume, ea poate fi cu 20 de kilograme mai grea şi poate fi sfioasă. În această lume, Leibniz este un om foarte mare; el a inventat

calculul infinitezimal, a avut unele contribuții în biologie și optică, a scris uncle lucrări filosofice strălucite și a făcut toate aceste lucruri în timpul său liber. Lucrurile puteau decurge, însă, și altfel; să presupunem că i s-ar fi alăturat căpitanului Cook într-o călătorie exploratorie, ar fi vizitat insulele mărilor sudice, ar fi fost fascinat de clima și de locuitorii lor, ar fi evitat activitatea intelectuală și, prin urmare, niciodată nu s-ar mai fi auzit de el. În acest caz, conform cu anumite standarde, cel puțin, el n-ar fi fost un om atât de mare cum a fost de fapt.

Concepția Sf. Anselm poate da naștere unor probleme privitoare la mărime; cred, totuși, că putem observa în linii mari ce anume a avut el în vedere. Dar în pasul (2), Sf. Anselm sugerează că *existența* este o proprietate preamăritoare. Dar cum anume trebuie să înțelegem acest lucru? În Capitolul VIII am demonstrat că nu se găsesc obiecte posibile dar inactuale, obiecte posibile care să nu existe. Pasul (2), și chiar întregul argument al lui Anselm, dobândește o formulare mai clară și mai inteligibilă, însă, dacă acceptăm sau pretindem că se găsesc asemenea obiecte. Să presupunem că temporar pornim de la această idee; mai tîrziu vom vedea ce se întâmplă dacă o respingem. Relația *a fi cel puțin la fel de mare ca și* trebuie, în acest caz, gândită ca legând doar atât obiectc posibile, cât și obiecte actuale; și ea poate lega unele dintre cele dintâi cu unele dintre cele secunde. Cu această noțiune în minte, putem găsi că este tentant să interpretăm pasul (2) ca sugerând o comparație între ființe care există și lucruri de genul lui Pegas sau al lui Superman, care nu există; el pare a sugera că o ființă existentă are superioritate, în această măsură, față de o ființă nonexistentă. C. D. Broad îl înțelege astfel: argumentul Sf. Anselm, spune el, „presupune că... are sens să vorbim despre o comparație între un termen nonexistent și un termen existent; și ea creează impresia că accasta este la fel cu comparația dintre doi termeni existenți, dc exemplu un cadavru și un organism viu, dintre care unul este lipsit de viață, iar celălalt are viață“. Dar aceasta, spune el, „este un verbiaj lipsit de sens“[4]. În *God and Other Minds,* eu am interpretat pasul (2) ca ceva de genul:

(2a) Dacă *A* are orice proprietate pe care o are *B* (cu excepţia nonexistenţei şi a oricărei proprietăţi care o implică) şi *A* există dar *B* nu există, atunci *A* este mai mare decât *B*[5].

Ca şi Broad, eu am crezut că ideea fundamentală a Sf. Anselm conţine o comparaţie a unor fiinţe *diferite,* una dintre ele existentă, iar cealaltă nu. Şi din motive în care nu este nevoie să intrăm aici, aceasta face ca argumentul să fie extrem de greu de formulat[6].

Dar poate că Sf. Anselm n-a intenţionat să sugereze ceva de genul lui (2a) Un alt mod de a privi acest argument, însă, arată că cel puţin el de asemenea intenţionează să sugereze altceva[7]. După cum scrie el,

> „...acel decât care altceva mai mare nu poate fi conceput nu există în intelect numai. Pentru că, să presupunem că el există numai în intelect; în acest caz el poate fi conceput ca existând în realitate; ceea ce este mai mare".

Ideea sa este destul de clară: dacă această fiinţă *ar* exista în realitate, ea ar fi mai mare decât este. Sf. Anselm intenţionează să vorbească doar despre un obiect; şi spune despre *acel* lucru, presupus pentru moment a nu exista, că el ar fi mai mare dacă *ar* exista. El urmăreşte să compare mărimea pe care o are el într-o stare de lucruri cu mărimea pe care o are într-*o* altă stare de lucruri; el intenţionează să sugereze că acest obiect este mai mare în lumile în care el există decât este în această lume, în care nu există. Într-un mod mai general, poate că Sf. Anselm intenţionează să sugereze că dacă un obiect *x* există într-o lume *W* dar nu există într-o lume *W'*, atunci mărimea sa în *W* depăşeşte mărimea sa în *W'*. Dar dată fiind această premisă, putem reformula argumentul ontologic astfel. Să acceptăm că există doar o fiinţă posibilă decât care nu este cu putinţă să fie una mai mare; şi să presupunem din nou că utilizăm termenul „Dumnezeu" pentru a abrevia descripţia „fiinţa decât care nu este cu putinţă să fie una mai mare". Argumentul urmăreşte în

acest caz să arate că această ființă trebuie să fie atât actuală, cât și posibilă. Pentru că, să presupunem că:

(9) Dumnezeu nu există în lumea actuală.
(10) Pentru orice lumi *W* și *W'* și obiect *x*, dacă *x* există în *W* și *x* nu există în *W'*, atunci mărimea lui *x* în *W* depășește mărimea lui *x* în *W'*.
(11) Este posibil ca Dumnezeu să existe.
(12) Deci, se găsește o lume posibilă *W* astfel încât Dumnezeu să existe în *W* (din (11)).
(13) Dumnezeu există în *W* și Dumnezeu nu există în lumea actuală (din (9) și (12)).
(14) Dacă Dumnezeu există în *W* și Dumnezeu nu există în lumea actuală, atunci mărimea lui Dumnezeu în *W* depășește mărimea lui Dumnezeu în lumea actuală (din (10)).
(15) Deci, mărimea lui Dumnezeu în *W* depășește mărimea lui Dumnezeu în lumea actuală ((13) și (14)).
(16) Deci, se găsesc o ființă posibilă *x* și o lume *W* astfel încât mărimea lui *x* în *W* să depășească mărimea lui Dumnezeu în actualitate ((15)).
(17) Deci, este posibil să se găsească o ființă mai mare decât Dumnezeu ((16)).
(18) Așadar, este posibil să se găsească o ființă mai mare decât ființa decât care nu este cu putință să fie una mai mare (din (17), cu ajutorul definiției lui „Dumnezeu").

Prin urmare, supoziția noastră din pasul (9), cu ajutorul premiselor exprimate de (10) și (11), implică un enunț fals; pentru că, desigur,

(19) Nu este cu putință să se găsească o ființă mai mare decât ființa decât care nu este cu putință să fie una mai mare.

Pasul (9), prin urmare, trebuie să fie fals, iar existența lui Dumnezeu stabilită.

3. Examinarea argumentului

Dar unde anume putem găsi cusurul acestui argument, dacă așa ceva poate fi găsit undeva? Pasul (9) este, desigur, ipoteza

unui argument prin *reductio* şi se află, astfel, complet în afara oricărui reproş. Paşii de la (12) la (18) par a rezulta absolut corect din ideile din care se spune că rezultă. (19), indiscutabil, pare corectă la prima vedere; nu este oare contradictoriu să presupunem că se găseşte o fiinţă mai mare decât fiinţa decât care nu este cu putinţă să fie una mai mare? Să ne oprim, deci, numai la premise. Pasul (11) este chiar supoziţia noastră că se găseşte o fiinţă posibilă decât care nu este cu putinţă să fie una mai mare; dar ce putem spune despre pasul (10)? Oare (10) nu este plauzibil? O fiinţă care nu chiar *există* într-o lume dată în mod cert nu poate avea o mare parte din ceea ce este mărimea în *acea* lume, oricât de bune ar fi împuternicirile sale în alte lumi. Dar, de fapt, în argument este utilă o premisă cu mult mai slabă decât (10); pe (10) o putem înlocui cu:

(10') Pentru orice lume *W* şi obiect *x*, dacă *x* nu există în *W*, atunci se găseşte o lume *W'* astfel încât mărimea lui *x* în *W'* să depăşească mărimea lui *x* în *W*.

(10') nu asertează că o fiinţă este mai mare în toate lumile în care există ea decât este în oricare dintre lumile în care ea nu există; ea spune doar că pentru orice lume *W* în care un lucru nu există, se află cel puţin o lume în care el are mai multă mărime decât are în *W*. Acest lucru este compatibil, desigur, cu existenţa unei perechi de lumi *W* şi *W'* astfel încât *x* să existe în *W* şi să nu existe în *W'*, dar să fie totuşi mai mare în *W'* decât în *W*. Ceea ce spune (10') este numai că un lucru nu-şi dobândeşte mărimea *cea mai mare* în orice lume în care el nu există; şi acest lucru pare foarte plauzibil.

Dar să presupunem acum că mă gândesc un pic mai mult la fiinţa decât care nu este cu putinţă sa fie una mai mare. Această fiinţă posedă un grad de mărime maxim; un grad de mărime care nu este nicăieri depăşit. Cu alte cuvinte, mărimea sa nu este depăşită de mărimea nici unei fiinţe în nici o lume posibilă. Dar despre *care* mărime a acestei fiinţe vorbim noi?[8] Am spus mai devreme că o fiinţă poate avea diferite grade de mărime în lumi diferite; în care lume posedă fiinţa în discuţie gradul de mărime în discuţie? Tot ceea ce ştim deocamdată este,

realmente, că se găseşte o *lume sau alta* acolo unde ea are această mărime; ceea ce ne spune în realitate pasul (11) este că printre fiinţele posibile se găseşte una care într-o lume sau alta are un grad de mărime care nu este nicăieri depăşit; această fiinţă are un grad de mărime, într-o oarecare lume *W*, atât de impresionant încât nu se găsesc nici o fiinţă *x* şi nici o lume *W'* astfel încât *x* să aibă un grad mai mare de mărime în *W'*. Aşadar, când argumentul vorbeşte despre fiinţa decât care nu este cu putinţă să fie una mai mare, trebuie să interpretăm acest lucru în sensul că această expresie este intenţionată să denoteze fiinţa posibilă a cărei mărime *într-o lume sau alta* nu este nicăieri depăşită. În acest caz, pasul (12) trebuie interpretat astfel:

(12') Se găseşte o lume posibilă *W* astfel încât fiinţa a cărei mărime într-o lume oarecare nu este nicăieri depăşită să existe în *W*.

Aceasta decurge, desigur, din (11). În plus, toţi paşii argumentului de la primul până la (16) par corecţi. (17) şi (18) decurg de asemenea foarte corect din paşii precedenţi; putem vedea că lucrurile stau aşa dacă o reformulăm pe (18) astfel:

(18') Se găsesc o lume posibilă *W* şi o fiinţă posibilă *x* astfel încât mărimea lui *x* în *W* să depăşească mărimea lui Dumnezeu în lumea actuală;

W este orice lume în care Dumnezeu există (şi în care mărimea sa este maximă), iar *x* este însuşi Dumnezeu. Dar ce se poate spune despre (19), conform căreia este imposibil să se găsească o fiinţă care să fie mai mare decât fiinţa decât care nu este cu putinţă să fie una mai mare? La început, acest lucru sună convingător; dar este el realmente destul de plauzibil? Fie *W* orice lume în care Dumnezeu există şi atinge mărimea maximă. Desigur, nu este posibil să se găsească o fiinţă cu un grad de mărime care s-o depăşească pe cea de care s-a bucurat Dumnezeu în *W*; şi dacă aceasta este ceea ce ar spune (19), atunci (19) ar fi adevărată. Din nefericire, dacă aceasta este ceea ce s-ar spune, n-ar rezulta că (18') este falsă, iar argumentul prin *reductio* s-ar face ţăndări. (19) este de folos în argu-

ment numai dacă o contrazice pe (18'). Dar înţeleasă ca mai sus — adică, după cum urmează:

(19') Nu se găsesc nici o lume posibilă *W'* şi nici o fiinţă *x* astfel încât mărimea lui *x* în *W'* să depăşească mărimea lui Dumnezeu în *W* —

ea nu este inconsistentă cu (18'), care spune că mărimea lui Dumnezeu în lumea *actuală* este depăşită undeva; acest lucru este perfect compatibil cu a spune, aşa cum face (19'), că mărimea lui Dumnezeu în acea lume *W* nu este nicăieri depăşită. Pentru că, deocamdată, n-avem nici un motiv să credem că *W* este lumea actuală. Dacă, pe de altă parte, o interpretăm pe (19) în sensul următor:

(19") Nu se găsesc nici o lume posibilă *W'* şi nici o fiinţă *x* astfel încât mărimea lui *x* în *W* să depăşească mărimea lui Dumnezeu în *lumea actuală,*

atunci, într-adevăr, ea o contrazice pe (18'); dar atunci n-avem nici un motiv să credem că este adevărată. Ceea ce ştim despre această fiinţă, despre Dumnezeu, este că *într-o lume sau alta* mărimea sa este la un maximum absolut; într-o lume sau alta el se bucură de o mărime care nu este întrecută de nici o fiinţă din nici o lume. Ceea ce spune (19"), însă, este că *lumea actuală* este o lume în care mărimea acestei fiinţe este la o atât de înaltă intensitate; şi deocamdată n-avem nici un motiv să presupunem că este adevărată. Această versiune a argumentului, prin urmare, eşuează; (19') este în mod clar adevărată, dar nu contribuie cu nimic la argument; (19") contribuie foarte mult la argument, dar n-avem nici un motiv să presupunem că este adevărată.

4. O versiune modală eronată

Dar nu este oare măcar *posibil* adevărată? Nu este oare posibil ca lumea actuală să fie una din lumile în care mărimea lui Dumnezeu să fie maximă? Sau, pentru a spune acelaşi lucru altfel, nu este oare posibil ca una dintre lumile în care mărimea

sa să fie la un maximum, să fie actuală? Ba da; orice lume este *posibil* actuală; şi la fel, deci, sunt şi lumile în care mărimea lui Dumnezeu se află la un maximum. Dar probabil că putem folosi acest fapt pentru a revizui argumentul. Să presupunem, ca mai înainte, că termenul „Dumnezeu" pur şi simplu abreviază expresia mai lungă „ființă a cărei mărime într-o lume sau alta nu este nicăieri depăşită". Şi să luăm ca primă premisă enunțul că posibil Dumnezeu există, adică;

(20) Se găseşte doar o singură ființă posibilă a cărei mărime într-o oarecare lume *W* este nedepăşită de mărimea nici unei ființe în nici o lume.

În plus, să presupunem că adăugăm o premisă care să corespundă pasului (10) şi (10'), dar este un pic mai slabă şi, prin urmare, chiar mai plauzibilă:

(21) Dacă o ființă posibilă *x* nu există într-o lume *W*, atunci se găsesc o ființă posibilă *y* şi o lume *W'* astfel încât mărimea lui *y* în *W'* să depăşească mărimea lui *x* în *W*.

Ceea ce spune (21) este că dacă o ființă nu există, atunci este posibil să se găsească o ființă mai mare decât ea. Dar noi ştim că Dumnezeu există într-o oarecare lume în care mărimea sa este maximă. Fie *W* orice astfel de lume şi să presupunem că:

(22) *W* se realizează.

Dacă este aşa, atunci:

(23) *W* este lumea actuală.

Dar mărimea lui Dumnezeu în *W* nu este nicăieri depăşită; deci, mărimea lui Dumnezeu în lumea actuală nu este nicăieri depăşită. Cu altc cuvinte, pentru orice obiect posibil *x* şi orice lume *W*, mărimea lui Dumnezeu în lumea actuală este egală cu, sau depăşeşte mărimea lui *x* în *W*. Să presupunem că dăm un nume proprietății pe care o are un obiect posibil dacă nu se găseşte nici o lume în care mărimea s-o depăşească pe cea de

care se bucură Dumnezeu în lumea actuală: să numim această proprietate „*P*". Ceea ce decurge din (22) este, aşadar:

(24) Orice fiinţă posibilă o are pe *P*.

Dar

(25) Posibil *W* se realizează.

Deci,

(26) Posibil totul (orice fiinţă posibilă) o are pe *P*.

Dar această proprietate *P* are o anumită particularitate interesantă. Pentru multe proprietăţi *Q* se găsesc obiecte *x* astfel încât *x* s-o aibă pe *Q* în unele lumi, dar să aibă complementara sa $\bar{Q}$ în altele. Proprietatea de a fi cârn, de exemplu, îl caracterizează pe Socrate în această lume; dar este cât se poate de clar că se găsesc numeroase lumi posibile în care el să aibă complementata ei. *Alte* proprietăţi, însă, nu se aseamănă cu aceasta. Să considerăm acum nu proprietatea de a fi cârn, ci proprietatea mundan-indexată *a-fi-cârn-în*-α. După cum am văzut (Capitolul IV, Secţiunea 11), dacă Socrate are această proprietate, atunci nu se găseşte nici o lume în care el să aibă complementara ei. Să spunem că o proprietate este proprietate *universală* dacă ea se aseamănă cu proprietatea de *a-fi-cârn-în*-α prin aceea că dacă un obiect o are în orice lume, atunci nu se găseşte nici o lume în care el să aibă complementara ei. Cu alte cuvinte, să adoptăm următoarea definiţie:

D_1 O proprietate *P* este o proprietate universală dacă şi numai dacă este imposibil să se găsească un obiect care s-o aibă pe *P* într-o lume şi pe $\bar{P}$ într-o altă lume.

Este cât se poate de clar că proprietăţile mundan-indexate vor fi universale. Şi să considerăm acum proprietatea de a nu depăşi nicăieri mărimea lui Dumnezeu în lumea actuală. Desigur că şi aceasta este proprietate universală; dacă într-o lume dată *W* este adevărat despre *x* că în nici o lume mărimea sa n-o depăşeşte pe cea de care se bucură Dumnezeu în lumea actuală, atunci (a se vedea Capitolul IV, Secţiunea 6) nu se va găsi

nici o lume în care *x* să aibă proprietatea de a fi astfel încât într-o oarecare lume mărimea sa *să n-o* depăşească pe cea a lui Dumnezeu în lumea actuală. Aşadar,

(27) *P* este o proprietate universală.

Dar dacă se găseşte o lume în care totul, adică orice obiect posibil, are o proprietate universală, atunci, evident, nu se găseşte nici o lume în care să se găsească un obiect posibil care să aibă complementara acelei proprietăţi; deci,

(28) Dacă se găseşte cel puţin o lume în care totul s-o aibă pe *P*, atunci în nici o lume nu se găseşte ceva care s-o aibă pe $\bar{P}$.

Dar (26) ne spune că se găseşte o lume în care totul s-o aibă pe *P*; deci,

(29) În nici o lume nu se găseşte ceva care s-o aibă pe $\bar{P}$.

Dar dacă este aşa, atunci nimic n-o are pe $\bar{P}$ în lumea actuală; cu alte cuvinte, este în fapt adevărat că nimic nu depăşeşte nicăieri mărimea lui Dumnezeu în lumea actuală. Dar din (21) rezultă că:

(30) Dacă Dumnezeu nu există în lumea actuală, atunci se găsesc o fiinţă posibilă *x* şi o lume *W* astfel încât mărimea lui *x* în *W* să depăşească mărimea lui Dumnezeu în lumea actuală.

Dar (29) ne spune că nu se găsesc nici o astfel de fiinţă posibilă şi nici o lume *W*; rezultă, deci, că Dumnezeu există în lumea actuală.

Ce se poate spune despre acest argument?

Din nefericire, el suferă de un mare defect: se bazează pe o confuzie. Confuzie subtilă, fără îndoială, dar totuşi confuzie. Să considerăm încă o dată pretinsul fapt (pretins de către pasul (27)) că *P* este o proprietate universală. Aceasta înseamnă că dacă se găseşte cumva vreo lume în care un lucru s-o aibă pe *P*, atunci nu se găseşte nici o lume în care acel lucru s-o aibă pe $\bar{P}$. Dar este oare acest lucru adevărat? Fie *W* una dintre lumile în

care mărimea lui Dumnezeu se află la maximum. *Dumnezeu* are această proprietate *P* în *W*; pentru că dacă *W* s-ar fi realizat, *W* ar fi fost lumea actuală; deci,

(31) Nimic nu depăşeşte nicăieri mărimea lui Dumnezeu în lumea actuală

este un enunţ adevărat în *W*. Dacă s-ar fi realizat *W*, ea ar fi fost lumea actuală, şi nimic nu depăşeşte nicăieri mărimea lui Dumnezeu în *W*; aşadar, dacă s-ar fi realizat *W*, (31) ar fi fost un enunţ adevărat. Dar dacă (31) este adevărat în *W*, atunci totul, inclusiv Dumnezeu, o are pe *P* în *W*; aşadar, Dumnezeu are proprietatea *P* în *W*.

Dar să considerăm acum o lume *W** în care Dumnezeu nu există. O are oare Dumnezeu pe *P* în *acea* lume? El nu există în acea lume; prin urmare, mărimea sa este inferioară mărimii sale în *W*. Deci, dacă *W** ar fi fost lumea actuală, atunci s-ar fi găsit o lume — adică *W* — în care mărimea sa ar fi depăşit-o pe cea a lui Dumnezeu în lumea actuală. Dar dacă este aşa, atunci în *W** Dumnezeu are complementara lui *P*; astfel, pare ca şi cum *P* nu ar fi nicidecum o proprietate universală. Dumnezeu o are în unele lumi şi are complementara ei în altele — acest lucru este adevărat, în orice caz, dacă se găsesc lumi în care Dumnezeu nu există. Deci, putem spune că *P* este o proprietate universală numai dacă ştim deja că Dumnezeu există în orice lume — care, la urma urmei, este tocmai ceea ce s-a presupus că demonstrează argumentul.

Dar dacă este aşa, ce anume ne-a făcut de la început să presupunem că *P este* o proprietate universală? Răspunsul este că noi am tratat expresia „lumea actuală“ ca un *nume propriu* sau ca ceva care seamănă cu un nume propriu al unei anumite lumi posibile — cea care se întâmplă să fie actuală. Am presupus că folosind expresia „lumea actuală“ am vorbit despre α, chiar dacă am raţionat despre cum ar fi fost lucrurile dacă o lume, alta decât α, ar fi avut meritul de a se realiza. Am gândit expresia „proprietatea de a nu depăşi nicăieri mărimea lui Dumnezeu în lumea actuală“ ca însemnând acelaşi lucru cu expresia „proprietatea de a nu depăşi nicăieri mărimea lui Dumnezeu în α“.

Iar această a doua expresie denotează *într-adevăr* o proprietate universală. Dar putem noi oare să nu folosim expresia „lumea actuală" în acel fel dacă dorim? Putem noi oare să n-o folosim pentru a însemna același lucru cu „α", astfel încât, chiar dacă s-ar fi realizat o altă lume, acea lume n-ar fi fost lumea actuală? Desigur; dar să presupunem că o folosim în acel mod; în acest caz, să privim din nou inferarea lui:

(23) *W* este lumea actuală

din:

(22) *W* se realizează.

Dacă folosim expresia „lumea actuală" ca nume asemănător cu „α", atunci această inferență este echivalentă cu inferarea lui:

(23') *W* este α

din (22); iar această inferență este evident falacioasă. Din supoziția că se realizează *W* — *W* fiind una dintre lumile în care mărimea lui Dumnezeu se află la maximum — nu putem infera corect că se realizează α; noi nu știm că α este una dintre acele lumi. Deci, dacă folosim această expresie ca nume asemănător cu „α", atunci demonstrația eșuează, deoarece (23) nu decurge din (22); dacă o folosim astfel încât (23) să decurgă din (22), atunci n-avem nici un drept la premisa că *P* este o proprietate universală. Putem exprima același lucru în alt mod. Pe de o parte, am putea s-o interpretăm pe *P* ca fiind proprietatea pe care o are un lucru dacă și numai dacă mărimea sa nu o depășește nicăieri pe cea a lui Dumnezeu în α. În acest caz, *P* este o proprietate universală, dar

(24) Orice ființă posibilă o are pe *P*

nu decurge din supoziția că *W*, o lume în care mărimea lui Dumnezeu este maximă, se realizează. Pe de altă parte, *P* ar putea fi proprietatea de a nu-l întrece niciunde pe Dumnezeu în lumea actuală, unde înțelegem acea expresie în așa fel încât dacă o altă lume *W* s-ar fi realizat, atunci *W*, mai curând decât

α, s-ar fi bucurat de cinstea de a fi lumea actuală. Dar în acest caz n-avem nici un drept să presupunem că *P* este o proprietate universală.

5. Argumentul fără obiecte posibile

Aceste versiuni ale argumentului sunt, deci, bazate pe confuzie. În plus, ambele conţin ideea că se găsesc sau s-ar fi putut găsi obiecte posibile dar nonexistente. Dar ce se întâmplă dacă (aşa cum este pe deplin corect conform Capitolului VIII) respingem această asumpţie? Să presupunem că examinăm pe scurt prima formulare din acest punct de vedere. Numele „Dumnezeu" a fost interpretat ca prescurtare pentru expresia „fiinţa decât care nu este cu putinţă să fie alta mai mare". Şi s-a încercat să se deducă o absurditate din:

(9) Dumnezeu nu există în lumea actuală;
(10) Pentru orice lumi *W* şi *W'* şi orice obiect *x*, dacă *x* există în *W* dar nu şi în *W'*, atunci mărimea lui *x* în *W* depăşeşte mărimea lui *x* în *W'*;

şi

(11) Este posibil ca Dumnezeu să existe.

Aici (9) a fost interpretată ca fiind un enunţ singular despre o fiinţă care este în orice caz posibilă; (10) a fost interpretată ca cuantificând doar obiecte, atât posibile, cât şi actuale, iar (11) a creditat cu existenţă într-o lume sau alta fiinţa la care se referă (9). Argumentul a procedat, deci, prin confundarea plauzibilă a proprietăţii de a avea mărime maximă cu aceea de a avea mărime maximă într-o lume sau alta.

Dar dacă nu suntem dispuşi să concedem că se găsesc fiinţe posibile dar inactuale, va trebui s-o interpretăm pe (9) nu ca fiind susţinerea că unei anumite fiinţe îi lipseşte existenţa, ci că judecata că nu se găseşte nici o fiinţă cu mărime maximă — în mod echivalent, că mărimea maximă nu este exemplificată. (11) trebuie, deci, interpretată nu ca susţinerea că fiinţa menţionată în (9) există *într-adevăr* într-o oarecare lume, ci ca ju-

decata că se găseşte o lume posibilă în care mărimea maximă este exemplificată. Dar nu este chiar atât de uşor a o interpreta astfel pe (10). Dacă nu se găsesc nici un fel de obiecte posibile, atunci, un obiect care nu există într-o lume dată *W* n-are nici un fel de mărime în *W* — în orice caz, nu se găseşte proprietatea de a avea cutare-şi-cutare grad de mărime pe care s-o aibă acest obiect în *W*. În acest caz, pare cel puţin ciudat şi greşit a spune că Leibniz, de exemplu, are mai multă mărime în α decât are el într-o lume în care nu există; pentru că nu se găseşte nici un grad de mărime astfel încât el să fi avut *acel* grad de mărime dacă el n-ar fi existat. Dar probabil că tot ceea ce cere cu adevărat argumentul este ca Leibniz *să nu reuşească* să aibă gradul maxim de mărime într-o lume în care el nu există; şi dacă ne reamintim distincţia dintre judecăţile predicative şi cele nepredicative (Capitolul VIII, Secţiunea 1), observăm că eşecul lui de a avea gradul maxim de mărime în astfel de lumi nu implică faptul că se găseşte vreun alt grad de mărime pe care el *într-adevăr* să-l aibă în acele lumi. De aceea, pe (10) o putem privi ca fiind susţinerea că nici un obiect care nu reuşeşte să existe într-o lume *W* nu are mărimea maximă în acea lume. Astfel enunţată, susţinerea se referă, desigur, doar la obiecte care există; dar putem adăuga că s-ar fi putut să nu se găsească obiecte pentru care această susţinere să fie falsă. În consecinţă, (10) devine:

(10') În mod necesar, pentru orice obiect *x* şi lume *W*, dacă *x* nu există în *W*, atunci *x* n-are mărimea maximă în *W*.

Iar aceasta pare evident adevărată.

Avem, aşadar:

(9') Nu se găseşte nici o fiinţă maximal de mare;

(10') În mod necesar, pentru orice obiect *x* şi lume *W*, dacă *x* nu există în *W*, atunci *x* n-are mărimea maximă în *W*;

şi

(11') Se găseşte o lume în care există o fiinţă maximal de mare.

Dar probabil că nu putem merge prea departe în acest mod. Se găsește o lume *W* în care se găsește o ființă care are mărimea maximă acolo, dar nu există aici în α. Astfel, dacă *W* ar fi fost actuală, s-ar fi găsit o ființă maximal de mare cu proprietățile de nu reuși să existe în α și (prin (10')) de a nu reuși să aibă mărimea maximă în α. Dar aici n-avem nici o aparență de contradicție la care a apelat prima versiune. Conform cu formularea anterioară, iluzia de paradox a apărut din faptul că expresia „ființa decât care nu este cu putință să fie una mai mare" a fost folosită în mod confuz; la început n-a fost clar dacă s-a presupus că ea denotează o ființă posibilă care ar avea mărimea maximă *în fapt,* sau una care ar avea acea proprietate *într-o lume sau alta;* iar argumentul a urmărit să profite de acea confuzie. Dar această iluzie este evitată dacă enunțăm argumentul fără referire la posibili.

Avem, poate, aici o cale de a interpreta *dictum*-ul lui Kant — că existența nu este un predicat sau o proprietate real(ă) — astfel încât el să devină relevant pentru multe versiuni ale argumentului ontologic. În multe formulări, argumentul începe cu susținerea că se găsește o anumită ființă — cea mai mare ființă posibilă — care este în orice caz *posibilă,* chiar dacă nu există. Această ființă este denotată prin expresia „ființa decât care nu este cu putință să fie una mai mare"; iar ipoteza care urmează să fie redusă la absurd — că această ființă nu există — este interpretată ca fiind o judecată singulară care predică nonexistența despre ființa în discuție. Argumentul continuă, deci, să susțină că această ființă însăși este astfel încât, dacă *ar* exista, ar fi mai mare decât *este.* Dar dacă respingem obiectele posibile dar nonexistente, vedem că ipoteza inițială — că ființa cea mai mare posibilă nu există — nu poate fi coerent interpretată ca fiind o judecată singulară decât dacă știm deja că se găsește, adică există, o asemenea ființă. Și dacă, așa cum asertează ipoteza inițială corect interpretată, *nu* se găsește nici o asemenea ființă, atunci nu se găsește nimic despre care să putem coerent susține că ar fi mai mare dacă ar exista. Poate că-l putem interpreta pe Kant ca sugerând această observație; sau

poate că numai interpretarea lui Kant sugerează această observație.

6. *Versiunea Hartshorne-Malcolm*

Se găsesc, desigur, multe alte versiuni ale argumentului. (Și doresc să remarc, în paranteză, că existența multor versiuni foarte diferite face ca majoritatea „refutărilor" care se găsesc în manuale să pară destul de proaste.) Profesorii Charles Hartshorne[9] și Norman Malcolm[10], de exemplu, găsesc două versiuni foarte diferite ale argumentului în scrierile Sf. Anselm. În prima dintre acestea, Sf. Anselm susține că *existența* este o perfecțiune; el susține o versiune a punctului de vedere după care o ființă este mai mare într-o lume în care ea există decât într-o lume în care nu există. Dar în cea de a doua versiune, spun Malcolm și Hartshorne, existența *necesară* este cea despre care se spune că este o perfecțiune. Ce înseamnă *asta?* Să luăm o lume cum ar fi α și să considerăm două lucruri *A* și *B* care există în ea, unde *A* există nu numai în α, ci și în orice altă lume, pe când *B* există în unele lumi, dar nu în toate. Conform doctrinei la care ne referim, *A* este în această măsură mai mare în α decât este *B*. Desigur, *B* poate avea alte proprietăți — proprietăți care favorizează mărimea — pe care nu le are *A*. Se poate ca, puse pe balanță, *B* să fie mai mare în α. De exemplu, numărul 7 există în mod necesar, dar Socrate nu; dar ar fi cât se poate de ciudat să se conchidă că numărul 7 este, de aceea, mai mare, în α, decât este Socrate. Chestiunea este numai că existența necesară este o calitate producătoare de mărime (*great-making*) — ea este una dintre calitățile care trebuie considerate în comparație cu o pereche de ființe cu privire la mărime. Dar, în acest caz, este plauzibil să se presupună că gradul maxim de mărime conține existența necesară — cu alte cuvinte, o ființă posibilă are gradul maxim de mărime într-o lume dată numai dacă ea există în acea lume și, în plus, există, de asemenea, în orice altă lume. Prin urmare, argumentul poate fi formulat după cum urmează:

(32) Se găseşte o lume *W* în care există o fiinţă cu mărimea maximă;

şi

(33) O fiinţă are mărimea maximă într-o lume numai dacă ea există în orice lume.

Prin urmare, *W* conţine existenţa unei fiinţe cu mărimea maximă care există în orice lume. Deci, se găseşte o esenţă *E*, exemplificată în *W*, care implică proprietatea de a exista în *orice lume.* Deci, este imposibil în *W* ca *E* să nu fie exemplificată. Dar ceea ce este imposibil nu variază de la o lume la alta (Capitolul IV, Secţiune 6). Aşadar, *E* este exemplificată, şi anume în mod necesar exemplificată, în *această* lume. Deci, se găseşte o fiinţă cea mai mare posibilă, şi ea există în mod necesar.

Ceea ce arată acest argument este că dacă este chiar şi numai *posibil* ca Dumnezeu, astfel conceput, să existe, atunci este adevărat că el există şi, desigur, este în mod necesar adevărat că el există. Dar aşa cum este formulat, însă, el conţine o foarte mare fisură: chiar dacă este exemplificată o esenţă care implică pe *este maximal de mare în W*, deocamdată nu rezultă că această esenţă implică pe este *maximal de mare în* α. Cu toate cele arătate până acum, această fiinţă ar putea fi la un maximum într-o oarecare lume *W*, dar cât se poate de insignifiantă în α, adică în lumea noastră. Aşadar, argumentul nu demonstrează că se găseşte o fiinţă care să se bucure de mărimea maximă în fapt; el demonstrează cel mult că se găseşte o fiinţă care are mărimea maximă într-o lume sau alta.

7. O versiune modală victorioasă

Se găseşte oare vreun mod de a îndepărta această fisură? La urma urmei, de ce să credem că existenţa necesară este o perfecţiune sau o calitate generatoare de mărime? Deoarece mărimea unei fiinţe într-o lume *W* depinde nu numai de calităţile pe care ea le are în *W*; ceea ce este asemănător în alte lumi este şi

relevant. În cursul unei încercări de a respinge existenţa lui Dumnezeu, J. N. Findlay formulează această chestiune în felul următor:

> „Nu este numai contrar cerinţelor şi susţinerilor inerente atitudinilor religioase ca obiectul lor să *existe* „în mod accidental"; dar este contrar acestor cerinţe şi ca el să *posede diversele sale perfecţiuni* într-un mod pur întâmplător. Ar fi cu totul nesatisfăcător din punct de vedere religios dacă un obiect doar s-a *întâmplat* să fie înţelept, bun, puternic etc., chiar într-un grad superlativ... Şi astfel suntem conduşi în mod irezistibil, de către cerinţele inerente veneraţiei religioase, să susţinem că un obiect potrivit adoraţiei noastre religioase posedă diversele sale perfecţiuni în mod necesar"[11].

Eu cred că ceea ce spune Findlay are un anumit sens. Ideea sa este că mărimea unei fiinţe într-o lume *W* nu depinde numai de calităţile şi atributele sale în *W*; ceea ce este asemănător în alte lumi este şi esenţial. Cei care-l venerează pe Dumnezeu nu-l concep ca pe o fiinţă care se întâmplă să fie de o perfecţiune excepţională în *această* lume, dar care în alte lumi este neputincioasă sau ignorantă sau cu un caracter moral îndoielnic. Am putea face aici o distincţie între *mărime* şi *perfecţiune;* am putea spune că *perfecţiunea* unei fiinţe într-o lume dată *W* depinde numai de proprietăţile sale (non-mundan-indexate) în *W*, pe când mărimea sa în *W* depinde nu numai de perfecţiunea sa în *W*, ci şi de perfecţiunea sa în alte lumi. Prin urmare, de gradul limită de mărime s-ar putea bucura, într-o lume dată *W*, numai o fiinţă care ar avea perfecţiunea maximă în *W* şi, de asemenea, în orice altă lume posibilă. Şi poate că acum n-avem nevoie de supoziţia că existenţa necesară este o perfecţiune; pentru că (după cum am demonstrat în Capitolul VIII), o fiinţă n-are nici un fel de proprietăţi şi *a fortiori* nici un fel de proprietăţi generatoare de perfecţiune într-o lume în care ea nu există. Deci, existenţa şi existenţa necesară nu sunt ele însele perfecţiuni, ci doar condiţii necesare ale perfecţiunii.

Putem formula mai complet acest argument în felul următor.

(34) Proprietatea *are mărimea maximă* implică[12] proprietatea *are perfecţiunea maximă în orice lume posibilă.*
(35) *Perfecţiunea maximă* implică *omniscienţa, omnipotenţa* şi *perfecţiunea morală.*
(36) *Mărimea maximă* este posibil exemplificată.

Dar pentru orice proprietate *P*, dacă *P* este posibil exemplificată, atunci se găsesc o lume *W* şi o esenţă *E* astfel încât *E* să fie exemplificată în *W* şi *E* să implice pe o *are pe P în W*. Deci,

(37) Se găsesc o lume *W** şi o esenţă *E** astfel încât *E** să fie exemplificată în *W** şi *E** să implice pe are mărimea maximă în *W**.

Dacă, deci, *W** ar fi fost actuală, *E** ar fi fost exemplificată de un obiect care ar fi avut mărimea maximă şi, în consecinţă (prin(34)), ar fi avut perfecţiunea maximă în orice lume posibilă. Deci, dacă *W** ar fi fost actuală, *E** ar fi fost exemplificată de o fiinţă care pentru orice lume *W* ar fi avut proprietatea *are perfecţiunea maximă în W.* Dar orice proprietate mundan-indexată a unui obiect este implicată de către esenţa sa (Capitolul IV, Secţiune 11). În consecinţă, dacă *W** ar fi fost actuală, *E** ar fi implicat, pentru orice lume *W*, proprietatea *are perfecţiunea maximă în orice lume posibilă.* Adică, dacă *W** ar fi fost actuală, judecata

(38) Pentru orice obiect *x*, dacă *x* o exemplifică pe *E**, atunci *x* exemplifică proprietatea *are perfecţiunea maximă în orice lume posibilă*

ar fi în mod necesar adevărată. Dar ceea ce este în mod necesar adevărat nu variază de la o lume la alta. Prin urmare, (38) este necesară în orice lume şi, deci, necesară. Aşadar,

(39) *E** implică proprietatea *are perfecţiunea maximă în orice lume posibilă.*

Dar (după cum am aflat din Capitolul VIII), o ființă are o proprietate într-o lume *W* numai dacă ea există în acea lume. Prin urmare, *E** implică proprietatea *există în orice lume posibilă*. *E** este exemplificată în *W**; așadar, dacă *W** ar fi fost actuală, *E** ar fi fost exemplificată de ceva care ar fi existat și ar fi exemplificat-o în orice lume posibilă. Deci,

(40) Dacă *W** ar fi fost actuală, ar fi fost imposibil ca *E** să nu reușească să fie exemplificată.

Dar, din nou, ceea ce este imposibil nu variază de la o lume la alta; deci, este *în fapt* imposibil ca *E** să nu reușească să fie exemplificată; așadar, *E** este exemplificată; așadar,

(41) Există o ființă care are perfecțiunea maximă în orice lume.

Adică, există în mod actual o ființă care este omniscientă, omnipotentă și perfectă din punct de vedere moral; și aceasta există și are aceste proprietăți în orice lume posibilă. Această ființă este Dumnezeu.

O versiune similară, dar mai simplă, a argumentului ar putea fi formulată în modul următor. Să spunem că *mărimea care nu poate fi depășită* este echivalentă cu *perfecțiunea maximă în orice lume posibilă*. Deci,

(42) Se găsește o lume posibilă în care este exemplificată mărimea care nu poate fi depășită.

(43) Judecata *un lucru are mărimea care nu poate fi depășită dacă și numai dacă are perfecțiunea maximă în orice lume posibilă* este în mod necesar adevărată.

(44) Judecata *tot ceea ce are perfecțiunea maximă este omnipotent, omniscient și perfect din punct de vedere moral* este în mod necesar adevărată.

Dar aici trebuie să remarcăm următorul fapt interesant privitor la proprietăți. Unele, cum este *este persoană umană*, sunt instanțiate în unele lumi, dar nu în toate. Pe de altă parte, însă, se găsesc proprietăți ca, de exemplu, *este persoană în orice lume*. În virtutea principiului că ceea ce este necesar sau imposi-

bil nu variază de la o lume la alta, această proprietate nu poate fi instanţiată în unele lumi, iar în altele nu. Ea fie este instanţiată în *orice* lume, fie nu este instanţiată deloc. Utilizând termenul „proprietate universală“ într-un mod uşor diferit de modul în care l-am utilizat mai înainte, am putea spune că:

D_2 *P* este o proprietate universală dacă şi numai dacă *P* este instanţiată în *orice* lume sau nu este instanţiată în *nici o* lume.

Dar este evident că proprietatea *posedă mărimea care nu poate fi depăşită* este universală în acest sens, pentru că această proprietate este echivalentă cu proprietatea de a avea perfecţiunea maximă în orice lume; deoarece aceasta din urmă este universală, la fel este şi cea dintâi.

Din (42) şi (43) rezultă, deci, că:

(45) *Posedă mărimea care nu poate fi depăşită* este instanţiată în orice lume.

Dar dacă este aşa, ea este instanţiată în această lume; deci, există în mod actual o fiinţă care este omnipotenţă, omniscientă şi perfectă din punct de vedere moral şi care există şi are aceste proprietăţi în orice lume.

Ce ar trebui să spunem despre aceste argumente? Evident, că ele sunt valide; şi, în consecinţă, ele arată că dacă este măcar posibil ca Dumnezeu,aşa cum este conceput, să existe, atunci este adevărat, şi în mod necesar adevărat, ca el să existe. Singura problemă interesantă este, după cum mi se pare, dacă premisa sa majoră — că, într-adevăr, este exemplificată mărimea care nu poate fi depăşită, că se găseşte o esenţă care implică mărimea care nu poate fi depăşită — este *adevărată*. Cred că această premisă este realmente adevărată. Prin urmare, cred că această versiune a argumentului ontologic este tare (*sound*).

8. Obiecţii şi reflecţii finale

Unii filosofi nu privesc cu simpatie argumentul ontologic; susţinerea că el sau vreo versiune a sa este tare (*sound*) este

adesea întâmpinată cu o violență deconcertantă sau cu o furie camuflată. O obiecție pe care am auzit-o este că formularea ultimei secțiuni (s-o numim argumentul **A**) poate fi validă, dar este în mod evident *circulară* sau comite eroarea *petitio principii.* Uneori această *contestație* n-are mai multă substanță decât recunoașterea faptului că argumentul este într-adevăr valid și că premisa sa n-ar putea fi adevărată dacă concluzia sa n-ar fi adevărată — ceea ce, desigur, nu prea ajunge să fie cu adevărat o obiecție. Dar să presupunem că privim pe scurt la această plângere. Ce înseamnă că un argument este circular? În cazul paradigmă, se argumentează în favoarea unei judecăți A_1 pe baza lui A_2, în favoarea lui A_2 pe baza lui A_3,..., în favoarea lui A_{n-1} pe baza lui A_n și în favoarea lui A_n pe baza lui A_1. Oricare ar fi meritele unei asemenea proceduri, argumentul **A** nu este, evident, un exemplu al său; pentru a se conforma acestui model, cel care ar oferi argumentul **A** ar fi obligat să producă la rândul său un argument în favoarea premisei sale majore — un argument care să conțină ca premisă concluzia lui **A** sau o altă judecată, astfel încât concluzia lui **A** să fie aproximativ sau până la urmă oferită ca evidență pentru ea.

Astfel, argumentul nu este în mod evident circular. Este el oare un caz de *petitio principii?* Deși în mod cert unele argumente *sunt* cazuri de *petitio principii,* nu este nicidecum ușor de spus în ce constă această eroare sau cum se leagă ea cu circularitatea. Dar am putea, probabil, aborda nemulțumirea celui care obiectează cu ajutorul unui exemplu. Să considerăm argumentul **B**:

(46) Sau $7 + 5 = 13$ sau Dumnezeu există.
(47) $7 + 5 \neq 13$.

Deci,

(48) Dumnezeu există.

Acest argument este valid. Întrucât noi acceptăm concluzia și, deci, prima premisă, cred că și el este tare. Totuși, cu greu aș putea să pledez prea mult în favoarea sa ca parte a teologiei naturale. Probabil că el nu va fi niciodată egal cu cea de a treia

probă a lui Toma din Aquino, sau măcar cu mai puţin impresionanta sa probă a patra. Şi motivul este că, într-adevăr, acest argument este într-un anumit fel un caz de *petitio principii*, sau cel puţin deficitar sub raport dialectic. Pentru că probabil că o persoană n-ar ajunge să o creadă pe (46) până n-ar crede-o deja pe (48). Nu este vorba de faptul că alternativa este *imposibilă* — *s-ar putea* întâmpla, presupun, ca cineva să se trezească în mod inexplicabil cu credinţa că (46) (şi (47)) este adevărată, şi apoi să meargă mai departe şi să conchidă că acelaşi lucru este valabil şi pentru (48). Dar, cu siguranţă, nu acesta ar fi cazul general. Majoritatea oamenilor care o cred pe (46) fac acest lucru numai pentru că ei o cred deja pe (48) şi o infercază pe prima din cea de a doua. Dar cum se aplică oare aceste consideraţii la argumentul **A**? Nu este nicidecum evident că toţi cei care acceptă premisa sa majoră fac acest lucru numai pentru că ei o inferează din concluzie. Dacă cineva, oricine ar fi, *ar face* acest lucru, atunci, pentru el, argumentul este din punct de vedere dialectic deficitar în modul în care este **B**; dar în mod cert argumentul **A** nu este neapărat necesar să fie din punct de vedere dialectic deficitar pentru cineva care-l acceptă.

O a doua obiecţie: se găsesc o mulţime de proprietăţi care sunt *non-compozabile* cu mărimea maximă; adică, posibilitatea lor este incompatibilă cu cea a celui din urmă. Să consideră, de exemplu, proprietatea de *aproape-maximalitate*, de care se bucură o fiinţă dacă şi numai dacă ea nu există în orice lume posibilă, dar are un grad de mărime care nu este depăşit de cel al nici unei fiinţe din nici o lume. Această proprietate este posibil exemplificată numai dacă se găseşte o lume *W* în care să existe o fiinţă care să nu existe în orice lume şi a cărei mărime să nu poată fi depăşită. Şi, evident, aproape-maximalitatea este posibil exemplificată numai dacă mărimea maximă *nu* este posibil exemplificată. Sau, mai simplu, să considerăm proprietatea de a fi astfel încât să nu se găsească nici o fiinţă maximal de mare. Dacă această proprietate este posibilă, atunci greutatea maximă nu este. Dar, pretinde cel care obiectează, aceste proprietăţi sunt întocmai la fel dc plauzibil posibile ca şi greutatea

maximă. Deci, dacă argumentul **A** este tare, la fel este şi argumentul **C**:

(49) Aproape-maximalitatea este posibil exemplificată;
(50) Dacă aproape-maximalitatea este posibilă, atunci mărimea maximă nu este posibilă;

prin urmare,

(51) Mărimea maximă este imposibilă.

Întrucât **A** şi **C** nu pot fi ambele tari, continuă el, trebuie să conchidem că nici una dintre ele nu este tare.

Dar, desigur, aici se află o confuzie. De acord: **A** şi **C** nu pot fi ambele tari; dar de ce să conchidem că *nici unul* dintre ele nu este? Să considerăm argumentul **D**:

(52) Nici-o-maximalitate nu este posibil exemplificată.
(53) Dacă nici-o-maximalitate nu este posibil exemplificată, atunci mărimea maximă este imposibilă.

În consecinţă,

(54) Mărimea maximă este imposibilă.

Logica ne spune că **A** şi **D** nu pot fi ambele tari; dar ea ne spune şi că ele nu pot fi ambele *ne*tari; una este tare, iar cealaltă nu este.

Eu am aflat, de asemenea, următoarea corecţie a ultimei obiecţii. Se găsesc uriaşe numere de proprietăţi care nu sunt compozabile cu mărimea maximă. Se găsesc aproape-maximalitatea şi nici-o-maximalitate, după cum am văzut, dar şi orice numere de altele. De exemplu, se găseşte intersecţia niciunei-maximalităţi cu o proprietate cum ar fi, de exemplu, *a fi Socrate;* aceasta este o proprietate exemplificată de ceva numai în eventualitatea că acel lucru este Socrate şi că nu se găseşte nici o fiinţă maximal de mare. Se găsesc, evident, proprietăţi de acest fel câte doriţi; pentru fiecare, pare destul de plauzibil, la început cel puţin, să se susţină că ea este posibil exemplificată; dar fiecare este non-compozabilă cu mărimea maximă. Astfel încât, după toate probabilităţile, mărimea maximă este

imposibilă; de acord, la început ea nu *pare* imposibilă, dar susţinerile sale prevalează asupra susţinerilor indefinit de multelor proprietăţi non-compozabile care par la fel de posibile ca şi ea.

Acest argument are puţine merite pentru a fi recomandat. Se găseşte, într-adevăr, orice număr de proprietăţi destul de plauzibile care nu sunt compozabile cu mărimea maximă; dar se găsesc la fel de multe (şi la fel de plauzibile) a căror posibilitate o *implică* pe cea a celei din urmă: *a fi creator maximal de mare al lui Socrate, a fi creator maximal de mare al lui Platon* etc. Pentru orice număr *n*, se găseşte proprietatea de a fi maximal de mare şi care creează exact *n* persoane; iar posibilitatea fiecăreia dintre aceste proprietăţi va fi exact la fel de plauzibilă ca şi cea a mărimii maximale însăşi.

Trebuie acceptat, totuşi, că argumentul **A** nu este o parte reuşită a teologiei naturale. Pentru că aceasta din urmă îşi scoate în mod tipic premisele din repertoriul de judecăţi acceptate de aproape orice om sănătos, sau poate de aproape orice om raţional. Astfel, de exemplu, fiecare dintre cele cinci probe ale Sf. Toma începe prin a recurge la o premisă pe care puţini ar fi dispuşi s-o conteste: propoziţii cum ar fi, de exemplu, aceea că unele lucruri se află în mişcare; sau aceea că lucrurile se schimbă; sau aceea că se găsesc fiinţe contingente. Iar (36), premisa centrală a argumentului **A**, nu este de acest fel; un om sănătos şi raţional care ar crede-o complet şi ar înţelege-o ar putea, totuşi, s-o respingă, rămânând agnostic sau chiar acceptând în locul ei posibilitatea nici-unei-maximalităţi.

Dar atunci, de ce să se accepte această premisă? Este oare ceva impropriu, nerezonabil, iraţional în legătură cu o asemenea acceptare? Nu pot să-mi dau seama de ce. Filosofii sugerează uneori că anumite teorii ştiinţifice — cum ar fi mecanica cuantică, de exemplu — ne cer să renunţăm la anumite legi ale logicii — principiul distribuirii[13], de exemplu. Dacă putem accepta negaţia legii distributivităţii pentru a simplifica teoria fizică ar trebui să fim în stare s-o acceptăm pe (36) pentru a face acelaşi lucru pentru teologie. Vorbind mai serios, să presupunem că avem în vedere situaţii analoage. În Capitolul VIII am analizat problema dacă

(55) Se găsesc sau s-ar putea găsi obiecte posibile dar inactuale

este sau nu adevărată. Această judecată se aseamănă cu (36) prin aceea că dacă ea este *posibilă,* ea este adevărată şi chiar în mod necesar adevărată. Acelaşi lucru se întâmplă cu negaţia sa. În plus, se găsesc o mulţime de judecăţi iniţial plauzibile care nu sunt compozabile cu (55); şi o şi mai mare mulţime de asemenea judecăţi care nu sunt compozabile cu negaţia ei. Se pare că nu se găseşte nici un argument împotriva acestei judecăţi care să aibă nevoie de un anumit apărător; şi, aşa cum am arătat în Capitolul VIII, nici nu se găseşte vreun asemenea apărător pentru ea. Să conchidem oare că este impropriu sau iraţional sau filosofic iresponsabil să se accepte (55) sau negaţia sa? Cu siguranţă că nu. Sau, să considerăm legea lui Leibniz:

(56) Pentru oricare obiecte x şi y şi proprietate P, dacă $x = y$, atunci x o are pe P dacă şi numai dacă y o are pe P.

Unii filosofi o resping pe (56)[14]; au fost invocate diferite contraexemple; au fost propuse diferite restricţii. Nici unul dintre aceste „contraexemple" nu este, după părerea mea, autentic; dar se pare că nu se găseşte nici un argument constrângător pentru (56) care să nu invoce într-un punct oarecare acelaşi principiu. Trebuie oare să conchidem că este impropriu s-o acceptăm sau s-o folosim ca premisă? Nicidecum. Acelaşi lucru este valabil pentru orice număr de susţineri şi idei filosofice. Într-adevăr, filosofia conţine puţine alte susţineri şi idei. Dacă am crede numai ce este necontestat sau pentru care se găsesc argumente incontestabile cu premise necontestate, ne-am trezi cu o filosofie destul de firavă şi destul de obscură. Poate l-am avea pe *Modus Ponens* dar, cu siguranţă, nimic mai mult. Politica acceptării numai a ceea ce este incontestabil promite siguranţă, dar prea puţin altceva.

Deci, dacă chibzuim cu atenţie la legea lui Leibniz şi la aşa-zisele obiecţii, dacă considerăm legăturile ei cu alte judecăţi pe care le acceptăm sau le respingem şi o găsim totuşi constrângătoare, avem tot dreptul s-o acceptăm — şi aceasta indiferent dacă îi putem sau nu convinge pe alţii. Dar în acest caz la fel

stau lucrurile și cu (36). Așadar, verdictul nostru cu privire la aceste versiuni reformulate ale argumentului Sf. Anselm trebuie să fie următorul. Nu se poate spune, probabil, că ele își *demonstrează* sau își *stabilesc* concluzia. Dar întrucât este rațional să se *accepte* premisa lor centrală, ele arată, într-adevăr, că este rațional să se accepte acea concluzie. Și poate că acest lucru este tot ce se poate aștepta de la orice asemenea argument.

NOTE

1 A se vedea *God and Other Minds*, Capitolul II.

2 *Proslogion*, Capitolul II.

3 Preocuparea mea va fi, de la un capăt la altul, mai puțin cea a fidelității față de intențiile reale ale Sf. Anselm, cât cea privitoare la diferitele argumente pe care le sugerează cuvintele lui. Pentru o încercare determinată de a vedea ce anume are cel mai probabil în minte Sf. Anselm, a se vedea D. P. Henry, *Medieval Logic and Metaphysics*, London: Hutchinson & Co. Ltd., 1972, pp. 101–118.

4 *Religion, Philosophy and Psychical Research*, London, 1953, p. 182.

5 p. 67.

6 pp. 66 și urm.

7 După cum arată David Lewis în „Anselm and Actuality", în *Nous*, 5 (1970), p. 178.

8 A se vedea Lewis, *op. cit.*, p. 179. Critica mea (pp. 308 311) a acestei versiuni a argumentului Sf. Anselm îl urmează, în esență, pe Lewis.

9 *Man's Vision of God*, Harper & Row, Inc., 1941.

10 „Anselm's Ontological Arguments", în *Philosophical Review*, 69 (1960).

11 „Can God's Existence be Disproved?", în *Mind*, 57 (1948), pp. 108–118.

12 Unde, să ne reamintim, o proprietate *P* implică o proprietate *Q* dacă nu se găsește nici o lume în care să existe un obiect *x* care s-o aibă pe *P*, dar să-i lipsească *Q*.

13 A se vedea Hilary Putnam, „Is Logic Empirical?", în *Boston Studies in Philosophy of Science*, Vol. 5, Dordrecht: D. Riedel, 1969, pp. 216–241.

14 Geach și Grice, de exemplu.

ANEXĂ

OBIECŢIA LUI QUINE FAŢĂ DE LOGICA MODALĂ CUANTIFICATĂ

1. Formularea iniţială a obiecţiei

Pentru criticile logicii modale cuantificate, este firesc să apelăm la scrierile lui W.V. Quine. Şi acest lucru nu ne dezamăgeşte; în ediţia revizuită a lucrării *Reference and Modality*[1], cea mai recentă dintr-o serie de puternice obiecţii faţă de astfel de sisteme de logică, Quine îşi începe atacul prin a prezenta ceea ce acum putem numi obiecţia clasică:

> „Dificultatea revine atunci când încercăm să aplicăm generalizarea existenţială enunţurilor modale. Consecinţele evidente:
>
> (30) (E*x*) (*x* este în mod necesar mai mare decât 7),
>
> (31) (E*x*) (în mod necesar, dacă este viaţă pe Luceafărul de seară, atunci este viaţă pe *x*),
>
> ale lui
>
> (15) [9 este în mod necesar mai mare decât 7][2]
>
> şi
>
> (16) [În mod necesar, dacă este viaţă pe Luceafărul de seară, atunci este viaţă pe Luceafărul de seară]
>
> nasc aceleaşi probleme cum a făcut şi
>
> (29) Ceva este astfel încât Filip nu-şi dă seama că acel ceva l-a denunţat pe Catilina.
>
> Care este numărul care, conform lui (30), este în mod necesar mai mare decât 7? Conform cu (15), din care a fost inferată (30), 9 a fost acel număr, adică numărul planetelor; dar a presupune acest lucru ar veni în conflict cu faptul că
>
> (18) Numărul planetelor este în mod necesar mai mare decât 7

> este falsă. Într-un cuvânt, a fi în mod necesar mai mare decât 7 nu este o trăsătură a unui număr, ci depinde de modul în care se face referirea la număr". (p. 148)

Cum trebuie oare să înţelegem aici expresia „în mod necesar"? Ce fel de enunţ modal este el încât să nu fie corect supus generalizării existenţiale?

> „Subiectul în discuţie [spune Quine] este cel al aşa-numitelor contexte *modale* «În mod necesar...» şi «Posibil...» cel puţin atunci când acestea sunt luate în sensul de necesitate şi posibilitate *stricte* ca în logica modală a lui Lewis. Un anunţ de forma «În mod necesar...» este adevărat dacă şi numai dacă enunţul component pe care-l guvernează «În mod necesar» este analitic, iar un enunţ de forma «Posibil...» este fals dacă şi numai dacă negaţia enunţului component pe care-l guvernează «Posibil» este analitic". (p. 143)

Obiecţia lui Quine apare, în acest caz, la nivelul semantic; tocmai logica modală astfel *interpretată* constituie ţinta atacurilor sale — mai exact, logica modală astfel interpretată încât operatorii să exprime modalitatea *de dicto*[3]. Şi, într-adevăr, atunci când logicianul modal explică ideile pe care urmăreşte să le studieze şi să le exploreze, el face acest lucru în mod tipic în termeni *de dicto*. Astfel, Lewis spune:

> „Self-consistenţa sau posibilitatea: $\Diamond p$. Aceasta se poate citi «*p* este self-consistentă» sau «*p* este posibilă» sau «este posibil ca *p* să fie adevărată»... «$\Diamond p$» este echivalentă cu «Este fals că *p* implică propria sa negaţie»..."[4]

Mai recent, Hughes şi Cresswell spun:

> „Printre judecăţile adevărate putem distinge între cele care doar *se întâmplă* să fie adevărate şi cele care sunt *obligate* să fie adevărate (sau care n-ar putea fi false)... O judecată care este obligată să fie adevărată o numim judecată *în mod necesar* adevărată...; pe una care este obligată să fie falsă o numim judecată *imposibilă*;...

> Dată fiind orice judecată *p*, putem, desigur, forma judecata că *p* este necesară, adică judecata pe care o exprimăm prin «Este necesar ca *p*». Această judecată va fi *adevărată* atunci când *p* însăși este necesară, și falsă atunci când *p* *nu* este necesară.
> Vom introduce simbolurile *L* și *M* ca operatori monadici... cu intenția de a le interpreta prin «Este necesar ca» și «Este posibil ca»... Ținând seama de interpretarea intenționată, vom numi pe *L operatorul necesității* și pe *M operatorul posibilității*“[5].

Trebuie să remarcăm, desigur, că „În mod necesar“ și „□“ sunt operatori semantici care se atașează unor propoziții pentru a forma alte propoziții. Ei nu sunt (așa cum sugerează citatul din Lewis) *predicate* care se atașează unor expresii care denotează propoziții sau judecăți:

(1) □ Toți oamenii sunt muritori

trebuie citită, prin urmare, „În mod necesar toți oamenii sunt muritori“, și nu „Judecata (sau propoziția) *toți oamenii sunt muritori* este în mod necesar adevărată“[6]. Totuși, acolo unde *S* este o propoziție care exprimă o judecată, □ *S*, în interpretarea obișnuită, va fi adevărată dacă și numai dacă *S* (sau judecata pe care o exprimă) este în mod necesar adevărată.

Astfel explicați, deci, operatorii modali exprimă modalitatea *de dicto;* propozițiile în care figurează ei trebuie înțelese ca fiind echivalente cu propozițiile care predică proprietăți modale — necesitatea, posibilitatea, contingența — despre propoziții. Iar obiecția lui Quine este că o propoziție *de dicto* ca, de exemplu,

(2) În mod necesar, 9 este compus

n-o produce în mod corect pe

(3) $(\exists x)$ în mod necesar x este compus

prin generalizare existențială sau pe orice altă cale, deoarece (3) n-are nici un sens clar. Obiecția nu este, desigur, față de generalizarea existențială a unui enunț modal *de re* — adică

unul care predică despre un obiect dat posesia necesară sau esențială a unei proprietăți date; Quine are îndoielile sale cu privire la enunțurile modale *de re,* dar dată fiind proprietatea lor, enunțurile cuantificate adecvate ar fi, într-adevăr, pe cale de apariție. Dacă se găsește o oarecare proprietate *P* astfel încât un obiect oarecare — numărul 9, să spunem — o are pe *P* în mod esențial, atunci se găsește cel puțin un lucru care are acea proprietate în mod esențial; și nu face parte din programul lui Quine să aserteze altceva.

2. Dimensionalitatea nu este o proprietate

Dar ce anume se poate obiecta în legătură cu inferența lui (3) din (2)? Ce anume spune obiecția? Dacă trebuie să-l înțelegem pe Quine aici, trebuie să acordăm o mare atenție susținerii lui că „a fi în mod necesar mai mare decât 7 nu este o trăsătură a unui număr, ci depinde de modul în care ne referim la număr", și „a fi în mod necesar sau posibil astfel nu este în general o trăsătură a obiectului avut în vedere, ci depinde de modul în care ne referim la obiect". Ce vor să spună aceste asertiuni? Cum trebuie s-o înțelegem pe „a fi în mod necesar mai mare decât 7 nu este o trăsătură a unui număr"? Un mod atrăgător și direct este de a o interpreta ca susținând că un context cum ar fi, de exemplu,

(4) În mod necesar, ______ este mai mare decât 7

(unde spațiul gol trebuie completat cu un termen singular) *nu exprimă o trăsătură* (*sau proprietate*). În acest caz, ne confruntăm, însă, cu o anomalie inițială. Quine exprimă, în altă parte, un scepticism considerabil cu privire la proprietăți, atribute sau trăsături. Totuși, Quine este dispus să se folosească de expresii cum ar fi, de exemplu, „proprietate" sau „atribut" atunci când poate da o parafrază acceptabilă, sau dacă poate „reduce" entitățile în mod intenționat denotate la o varietate mai familiară. Probabil așa se face că el folosește aici cuvântul „trăsătură". Interpretarea pe care o dăm noi acum lui Quine, deci, va necesita ea însăși o altă parafrază din punctul său de vedere[7]; până

una alta, aceia dintre noi care nu găsesc nici un fel de probleme cu trăsăturile și proprietățile, calitățile și atributele, o pot accepta așa cum se prezintă.

Susținerea lui Quine este, deci, că (4) nu exprimă o trăsătură sau proprietate. În această privință, ea contrastează cu

(5) ______ este mai mare decât 7,

care exprimă o trăsătură sau proprietate. Dar ce anume vrea să spună aceasta? Cu ce merit o creditäm noi pe (5) când spunem că ea *într-adevăr* exprimă o trăsătură sau proprietate? Ideea fundamentală este aceasta: în cazul standard, un context singular exprimă o proprietate dacă rezultatul completării locului său gol cu un termen singular α este o propoziție folosită în mod tipic pentru a face o aserțiune despre denotarea lui α, dacă se găsește așa ceva. Mai precis, un context singular *C* exprimă o proprietate numai dacă se găsește o trăsătură sau proprietate *P* astfel încât rezultatul completării spațiului gol al lui *C* cu un termen singular α o predică pe *P* despre denotarea (dacă există) lui α. Pentru a exprima aceeași idee un pic diferit, *C* exprimă o proprietate numai dacă valoarea de adevăr a unei instanțe a lui *C* — rezultatul completării spațiului său gol cu un termen singular — trebuie atribuită prin a determina dacă denotarea (dacă există) lui α o are pe *P*. În cazul tipic, în plus, *C* exprimă o proprietate numai dacă *închiderea sa existențială* — rezultatul completării spațiului său gol cu o variabilă și al prefixării cu un cuantificator adecvat — spune că cel puțin un obiect o are pe *P;* închiderea sa universală adaugă în mod tipic că orice lucru o are pe *P*.

În acest caz, susținerea lui Quine este că

(4) În mod necesar, ______ este mai mare decât 7

nu exprimă, în acest sens, o proprietate sau trăsătură. Dar cum ar putea oare un astfel de context să nu reușească să exprime o proprietate? Și cum ar putea o instanță a lui (4) —

(6) În mod necesar, 9 este mai mare decât 7,

de exemplu — să nu reuşească să spună ceva despre sau să predice o proprietate despre 9? Probabil că un exemplu în spiritul lui Quine ne poate ajuta să vedem cum. Să introducem şi să explicăm contextul „______ are dimensionalitate“ în felul următor:

(7) ______ are dimensionalitate = def. #______# conţine mai mult decât 6 litere.

Aceasta este o schemă care ne dă posibilitatea să eliminăm orice propoziţie sau frază de forma „______ are dimensionalitate“ (în care spaţiul gol trebuie completat cu un termen singular) în favoarea unei propoziţii sau fraze sinonime care nu conţine cuvântul „dimensionalitate“: liniile întretăiate indică faptul că cel de-al doilea spaţiu gol din schemă trebuie completat cu citarea a tot ceea ce completează primul spaţiu gol. Astfel, de exemplu,

(8) Marele Teton are dimensionalitate

trebuie luată în sensul

(9) „Marele Teton“ conţine mai mult decât 6 litere

şi este, prin urmare, adevărată;

(10) El Cap are dimensionalitate,

pe de altă parte, predică în mod fals pe a avea mai mult decât 6 litere despre „El Cap“.

Putem presupune probabil că expresia „______ are dimensionalitate“, astfel înţeleasă, nu exprimă o proprietate sau trăsătură. Pentru că este plauzibil să presupunem că un context singular exprimă o proprietate *P* numai dacă rezultatul completării spaţiului său gol cu un termen singular *t* o predică pe *P* despre denotatul lui *t* (dacă există) — în orice caz, numai dacă acest lucru este valabil pentru o gamă oarecare de cazuri standard[8]. Aici, această condiţie este aparent nesatisfăcută. (8), de exemplu, este rezultatul completării spaţiului gol al lui „______ are dimensionalitate“ cu un termen singular: „Marele Teton“. Şi în timp ce (8) predică o proprietate (*a avea mai mult*

decât 6 litere) despre acel *termen*, ea nu predică acea proprietate despre denotatul termenului; dacă ar face-o, ar fi falsă. Prin urmare, acest context nu exprimă proprietatea *a avea mai mult decât 6 litere*. S-ar putea cumva să exprime vreo altă proprietate? Proprietatea *de a purta cel puţin un nume care să conţină mai mult decât 6 litere*, de exemplu? Nicidecum. Pentru că, să presupunem că da. Atunci, (10) ar predica acea proprietate despre El Cap şi ar fi, prin urmare, adevărată, având în vedere că El Cap posedă numele mai lung „El Capitan". În fapt, însă, (10) este falsă, deoarece susţine, în mod implauzibil, că „El Cap" conţine mai mult decât 6 litere.

În plus, să presupunem că „______ are dimensionalitate" ar exprima, într-adevăr, o proprietate. Dacă lucrurile stau aşa, atunci probabil că atât (10), cât şi

(11) El Capitan are dimensionalitate

predică aceeaşi proprietate despre El Capitan. Însă (10) este adevărată, iar (11) este falsă; deci, evident că oricare ar fi această proprietate, El Capitan o are, pe când El Cap n-o are — şi aceasta într-un mod destul de alarmant, în pofida identităţii celui dintâi cu cel de-al doilea. Un asemenea rezultat contravine flagrant legii lui Leibniz, după care orice obiect identic cu tot ceea ce are o proprietate are şi el acea proprietate. Dacă contextul „______ are dimensionalitate" *ar* exprima o proprietate, acea proprietate n-ar reuşi să întrunească această condiţie. În consecinţă, este greu de evitat concluzia că acest context nu exprimă o proprietate. Iar susţinerea lui Quine este că contextul „În mod necesar, ______ este compus" se aseamănă cu „______ are dimensionalitate" tocmai în această privinţă.

Dar în ce fel este acest lucru relevant pentru concluzia lui Quine că

(2) În mod necesar, 9 este compus

n-o produce în mod corect pe

(3) $(\exists x)$ în mod necesar, x este compus

prin generalizare existențială? Răspunsul este, desigur, că, în conformitate cu înțelegerea obiectuală[9] standard a cuantificării, există o legătură strânsă între exprimarea de către un context a unei proprietăți și faptul că instanțele sale sunt supuse generalizării existențiale. În mare și pe scurt, generalizarea existențială a unei propoziții singulare spune că ceva are proprietatea pe care acea propoziție (sau o judecată exprimată de ea) o predică despre denotatul termenului său singular. Astfel,

Ceva este roz

decurge, prin această formă de argument, din

Taj Mahal-ul este roz.

Dar acolo unde, așa cum este cazul cu „______ este foarte mare“, un context nu exprimă nici o proprictate, substituțiile sale de instanță în general nu predică nici o proprietate despre denotații termenilor lor singulari; și astfel generalizarea existențială nu reușește. Din adevărul că

(12) Dietrich din Dordrecht este foarte mare

nu putem conchide corect că

(13) $(\exists x)$ x este foarte mare;

considerându-l pe „x“ drept termen singular, (13) (prin (7)) este insuficientă pentru

$(\exists x)$ „x“ conține mai mult decât 6 litere,

care, date fiind convențiile uzuale, este o cuantificare vidă a unei falsități grosolane. În consecință, (13) nu susține că ceva are proprietatea pe care o predică (12) despre Dietrich; nu se găsește nici o astfel de proprietate.

Prin urmare, dacă Quine are dreptate când susține că contextul „În mod necesar, ______ este mai mare decât 7“ nu exprimă o proprietate, atunci avem într-adevăr un motiv pentru a insista că generalizarea existanțială nu reușește dacă este aplicată instanțelor sale.

3. Reformularea obiecției

Să presupunem, astfel, din spirit polemic, că acceptăm că (2) este supusă generalizării existențiale numai dacă

(14) În mod necesar, ______ este compus

exprimă o proprietate. Quine adaugă, desigur, că nu este așa. De ce nu? În *Reference and Modality* și în alte părți, Quine manifestă o puternică înclinație spre susținerea că cuantificarea și *substituibilitatea* merg împreună. Să presupunem că numim această idee *teza lui Quine*. Ceea ce vrea să spună ea, în contextul de față, este că o propoziție singulară *S* este supusă generalizării existențiale numai dacă termenul singular care trebuie generalizat *are poziție referențială* — adică, numai dacă orice alt termen singular care denotează același obiect îl poate înlocui în *S salva veritate.* Dar ce anume (în afară de slăbiciunea sa scuzabilă pentru acceptarea propriilor sale teze) l-ar putea face pe Quine să accepte teza lui Quine? De ce să presupunem că o propoziție singulară este corect generalizată numai dacă termenul său singular are poziție referențială?

Poate că, în acest caz, raționamentul este următorul. Am căzut deja de acord că o propoziție singulară este supusă generalizării existențiale numai dacă contextul a cărui instanță este exprimă o proprietate. Dar este firesc să credem că un context *C* exprimă o proprietate numai dacă se găsește o proprietate oarecare *P* astfel încât instanțele lui *C* s-o predice pe *P* despre denotatul termenilor lor singulari, adică:

(15) Un context singular *C* exprimă o proprietate numai dacă se găsește o proprietate *P* astfel încât o instanță $C\alpha$ a lui *C* să fie adevărată dacă și numai dacă denotatul lui α (dacă există) o are pe *P*.

Să presupunem acum că *C* exprimă o proprietate și fie $C\alpha$ și $C\beta$ printre instanțele sale; să mai presupunem că α și β denotează același obiect. În aceste condiții, $C\alpha$ va fi adevărată dacă și numai dacă denotatul lui α o are pe *P*, adică dacă și numai

dacă denotatul lui β o are pe *P*. Deci, *C*α va fi adevărată dacă şi numai dacă *C*β este adevărată. Dacă *C* exprimă o proprietate, deci, atunci în orice instanţă *C*α a lui *C*, α are poziţie referenţială. Am putea formula această idee spunând că spaţiul gol al lui *C* are poziţie referenţială. Prin urmare, un context singular exprimă o proprietate numai dacă spaţiul său gol are poziţie referenţială. Dat fiind faptul că o propoziţie singulară este supusă generalizării existenţiale numai dacă contextul său exprimă o proprietate, teza lui Quine este evident adevărată dacă şi (15) este adevărată.

Aşadar,

(14) În mod necesar, ______ este compus

exprimă o proprietate numai dacă spaţiul său gol are poziţie referenţială; şi, desigur, ea nu exprimă o proprietate, conform tezei lui Quine. De ce nu? În esenţă, deoarece, după cum presupune Quine la început, operatorul „În mod necesar" exprimă modalitatea *de dicto,* adică deoarece:

(16) *În mod necesar S* este adevărată dacă şi numai dacă *S* este în mod necesar adevărată[10].

Dată fiind (16),

(2) În mod necesar 9 este compus

este adevărată, în timp ce

(17) În mod necesar numărul planetelor este compus

nu este, în ciuda faptului că „9" este coreferenţial cu „numărul planetelor".

În esenţă, deci, argumentul lui Quine se prezintă după cum urmează. O propoziţie singulară cum este (2) este supusă generalizării existenţiale numai dacă contextul său exprimă o proprietate. Dar un context singular exprimă o proprietate numai dacă spaţiul său gol are poziţie referenţială. Contextul

(14) În mod necesar, ______ este compus

nu întruneşte această condiţie; deci, (2) nu este corect supusă generalizării existenţiale. Iar premisele esenţiale ale acestui argument sunt:

(15) Un context singular *C* exprimă o proprietate numai dacă se găseşte o proprietate *P* astfel încât o instanţă *C*α a lui *C* să fie adevărată dacă şi numai dacă denotatul lui α (dacă există) o are pe *P*;

şi

(16) *În mod necesar S* este adevărată dacă şi numai dacă *S* este în mod necesar adevărată.

4. Analiza obiecţiei

Ce se poate spune despre aceste premise? (16) pare iniţial plauzibilă prin faptul că ea doar face specifică explicaţia originală pe care o dă logicianul modal operatorului său modal; „În mod necesar" (sau „! ") exprimă modalitatea *de dicto.* Dar (15) comportă o analiză suplimentară. La urma urmei, de ce să presupunem că *orice* instanţă a unui context care exprimă o proprietate *P* trebuie s-o predice pe *P* despre denotatul (dacă există) termenului său singular? Nu este oare suficient ca o gamă largă şi care poate fi în mod sistematic identificată a instanţelor sale să facă acest lucru? Fie *C* un context singular astfel încât o oarecare gamă largă şi care poate fi în mod sistematic identificată de instanţe ale sale să predice o proprietate *P* despre denotaţii termenilor lor singulari — şi astfel încât închiderile sale existenţială şi universală să exprime, respectiv, judecăţile că ceva şi orice o are pe *P*. În aceste condiţii, pare corect să se spună că *C* ar exprima o proprietate; nu rezultă că spaţiul său gol are poziţie referenţială. Pentru că, probabil, printre substituţiile sale de instanţă se găsesc unele care *nu* o predică pe *P* despre denotatul termenilor lor singulari. Dacă este aşa, se pot foarte bine găsi instanţe *S* şi *S'* ale lui *C* care să conţină termeni singulari diferiţi *t* şi *t'*, care să denoteze acelaşi obiect, astfel încât *S*, dar nu *S'*, s-o predice pe *P* despre denotatul lui *t* şi *t'*.

Prin urmare, nu există nici un motiv ca *S* şi *S'* să nu difere în privinţa valorii de adevăr; şi dacă o fac, atunci *C* ar exprima o proprietate, în pofida poziţiei nereferenţiale a spaţiului său gol.

Să considerăm, cu titlu de exemplu, contextul „______ este smurdley". Acest context este foarte asemănător cu „______ este înţelept", cu excepţia faptului că atunci când un termen singular care conţine un număr impar de litere completează spaţiul său gol, rezultatul exprimă orice judecată falsă doriţi — să spunem, pentru a fi mai clari, *7 + 5 este egal cu 13.* Adică, rezultatul completării spaţiului gol al lui „______ este smurdley" cu un nume care conţine un număr par de litere predică înţelepciunea despre purtătorul acelui nume; în plus, „ceva este smurdley" şi „totul este smurdley" exprimă, respectiv, judecăţile *ceva este înţelept* şi *orice este înţelept.* Dar rezultatul completării spaţiului gol cu un termen singular care conţine un număr impar de litere exprimă judecata că 7 plus 5 este egal cu 13. Astfel, în propoziţia adevărată

(18) Socrate este smurdley

„Socrate" va apărea în mod nereferenţial prin faptul că

dascălul lui Platon este smurdley

exprimă o absurditate aritmetică. Cu toate acestea, (18) predică înţelepciunea despre Socrate şi o produce în mod corect (prin generalizare existenţială) pe

Ceva este smurdley

care spune că ceva este înţelept. Astfel, „______ este smurdley" exprimă o proprietate, deşi spaţiul său liber n-are poziţie referenţială. Prin urmare, (15) nu pare a fi adevărată — nu, cel puţin, dacă un context care exprimă o proprietate poate avea unele instanţe care nu predică acea proprietate despre denotaţii termenilor lor singulari.

Dar ce se întâmplă dacă insistăm cu fermitate că *orice* instanţă a unui context *C* care exprimă o proprietate trebuie să predice acea proprietate despre obiectul, dacă există, denotat de termenul său singular? În aceste condiţii, devine greu de vă-

zut că, şi de ce, o propoziţie singulară este corect generalizată numai dacă ea este o substituţie de instanţă a unui context care exprimă o proprietate. Pentru că chiar dacă *unele* instanţe ale lui *C* n-ar predica o proprietate despre denotatul termenilor lor singulari, altele ar putea; şi dacă ele ar putea (şi dacă închiderea existenţială a lui *C* ar exprima o judecată corectă) de ce să nu le acceptăm drept candidaţi reuşiţi pentru generalizarea existenţială?

A. RĂSPUNSUL LUI HINTIKKA

Deci, (15) nu este constrângătoare; iar incapacitatea ei de a o convinge poate fi exploatată de către logicianul modal. Unele dintre lucrările lui Hintikka sugerează tocmai acest fel de răspuns lui Quine[11]. Conform acestui fel de răspuns, o propoziţie de forma □ *S* predică necesitatea despre *S*, exprimând astfel modalitatea *de dicto*. Nimic nu ne împiedică, însă, să exprimăm şi modalitatea *de re;* şi unele propoziţii de această formă fac tocmai acest lucru.

(2) □ 9 este compus

şi

(19) ◊ 9 este prim,

de exemplu, sunt aserţiuni de modalitate *de dicto;* prima predică necesitatea, iar cea de-a doua predică posibilitatea despre propoziţiile conţinute. Dar ele sunt şi *de re;* fiecare dintre ele predică, totodată, o proprietate despre 9 — proprietăţile exprimate de contextele „◊ ______ este prim" şi respectiv „□ ______ este compus". Prin urmare, contexte cum sunt, de exemplu, „□ ______ este compus" şi „◊ ______ este prim" exprimă proprietăţi. Dar unele dintre substituţiile de instanţă ale lor *nu* predică această proprietate despre denotatul termenului lor singular; totul depinde de natura acelui termen.

(17) □ numărul planetelor este compus,

de exemplu, este falsă în virtutea contingenţei propoziţiei conţinute; dar denotatul termenului său singular — numărul 9 —

are, într-adevăr, proprietatea exprimată de „□ ______ este compus". În mod similar,

(20) ◊ numărul planetelor este prim

este adevărată; dar numărul planetelor nu are proprietatea exprimată de „◊ ______ este prim". (17) şi (20) sunt aserţiuni *de dicto* despre enunţuri; ele nu încearcă să facă nici un comentariu direct cu privire la numărul planetelor.

Prin urmare, un context de genul „□ ______ este compus" exprimă o proprietate; cu toate acestea, numai unele dintre substituţiile sale de instanţă predică această proprietate despre denotaţii termenilor lor singulari. Iar deosebirea este o chestiune care ţine de termenii singulari conţinuţi. Unii termeni singulari — de exemplu, „9" — sunt astfel încât rezultatul inserării lor în spaţiul gol al lui „□ ______ este compus" predică proprietatea pe care o exprimă contextul despre denotatul (dacă există) termenului; alţi termeni singulari (de exemplu, „numărul planetelor") nu satisfac această condiţie. Conform răspunsului lui Hintikka, această distincţie se învârte în jurul faptului că termeni singulari cum este „9" „denotează acelaşi obiect în orice lume posibilă"[12]. Alţii — de exemplu, „numărul planetelor" — denotează obiecte diferite în lumi diferite; termenul în discuţie denotează într-o lume dată obiectul care (în acea lume) numără planetele, iar în unele lumi acel număr nu va fi nouă.

Această distincţie între termenii singulari este, deci, crucială pentru răspunsul lui Hintikka. Toate instanţele lui

(4) □ ______ este compus

exprimă modalitatea *de dicto* în virtutea adevărului lui (16). Dar unele dintre instanţele sale de asemenea predică o proprietate despre denotaţii termenilor lor singulari: cele ai căror termeni singulari „denotează acelaşi obiect în orice lume posibilă". Aceste instanţe, deci, exprimă atât modalitatea *de re*, cât şi modalitatea *de dicto*.

B. REPLICA LUI SMULLYAN

Răspunsul lui Hintikka la argumentul lui Quine o respinge pe (15); o altă replică (una în mod plauzibil asociată cu lucrările lui Arthur Smullyan)[13] o respinge pe

(16) | S este adevărată dacă și numai dacă *S* este în mod necesar adevărată.

S-o considerăm încă o dată pe

(17) | numărul planetelor este compus.

Întrucât, așa cum arată Smullyan, am putea atribui descripției „numărul planetelor" fie un domeniu larg, fie un domeniu restrâns, această propoziție este ambiguă între:

(17') $(\exists x)$ (x numără planetele și (y) (dacă y numără planetele, atunci y este identic cu x) și | (x este compus));

și

(17") | $(\exists x)$ (x numără planetele și (y) (dacă y numără planetele, atunci y este identic cu x) și x este compus).

Smullyan o apreciază pe (17") ca falsă (deoarece judecata despre care ea predică necesitatea ar fi fost falsă dacă ar fi existat exact 7 planete); (17'), pe de altă parte, este adevărată după părerea lui; ea predică corect despre numărul planetelor proprietatea exprimată de

(4) | ______ este compus.

(17') este un enunț adevărat de modalitate *de re;* (17") este un enunț fals de modalitate *de dicto.*

Desigur că ambiguitatea lui (17) poate fi rezolvată printr-o indicare adecvată a domeniului[14]. Dacă mergem pe această cale (așa cum face însuși Smullyan), atunci trebuie să ne alăturăm lui Hintikka în respingerea lui (15); pentru că (4) exprimă o proprietate, în pofida faptului că o instanță a lui (4) care conține un domeniu al descripției restrâns ((17) interpretată ca (17"), de exemplu) poate să nu reușească să predice acea proprietate despre ceea ce denotează termenul său singular. Dar

trebuie s-o respingem şi pe (16); (17) cu descripţia sa, dat fiind un domeniu larg, predică o proprietate despre numărul planetelor, dar nu spune nimic despre proprietăţile modale ale lui

(21) Numărul planetelor este compus.

În mod alternativ, însă, am putea-o accepta pe (15) prin adoptarea politicii generale de a da descripţia cu domeniu larg — adică, politica de citire a unor propoziţii cum este, de exemplu, (17) după modelul lui (17'). În aceste condiţii, „9“ şi „numărul planetelor“ vor fi interşanjabile în

(4) □ ______ este compus;

spaţiul gol al contextului va avea acum poziţie referenţială. (16) rămâne, desigur, falsă; pentru că (17) este adevărată, deşi ea este rezultatul ataşării lui „□“ la propoziţia contingentă (21). Oricare dintre aceste politici va fi adoptată, apare o distincţie de domeniu cu privire la descripţii; ea este relevantă pentru o propoziţie de genul lui

(2) □ 9 este compus,

în care termenul singular conţinut este nume propriu. Replica lui Smullyan se aseamănă, aşadar, cu răspunsul lui Hintikka prin faptul că, pentru ea, este crucială o distincţie între termenii singulari. În oricare dintre versiunile replicii lui Smullyan, un enunţ de modalitate *de dicto* asemănător cu (2) este corect supus generalizării existenţiale numai întrucât este, de asemenea, *de re;* iar substituţiile de instanţă ale lui (4) care exprimă atât modalitatea *de dicto,* cât şi modalitatea *de re* sunt tocmai cele ai căror termeni singulari sunt nume proprii, nu descripţii definite.

5. Termenii proprii şi esenţialismul aristotelic

Replica lui Smullyan şi răspunsul lui Hintikka se unesc în a susţine că unele substituţii de instanţă ale lui „□ ______ este compus“ sunt atât *de re,* cât şi *de dicto,* în timp ce altele sunt sau una, sau alta, dar nu amândouă; ele diferă prin aceea că, în

prima abordare (a doua versiune), fiecare substituţie de instanţă a acestui context este *de re*, unele fiind şi *de dicto*, pe când, în a doua abordare, fiecare este *de dicto*, unele fiind şi *de re*. Conform primei abordări, în plus, contextul în discuţie conţine un spaţiu gol care apare în mod referenţial, dar nu exprimă întotdeauna modalitatea *de dicto*. Conform celei de-a doua, el exprimă întotdeauna modalitatea *de dicto*, dar spaţiul său gol are o apariţie nereferenţială. În oricare dintre aceste abordări, un enunţ de genul

(2) □ 9 este compus

îndeplineşte, cel puţin, două funcţii diferite. El predică necesitatea despre

(22) 9 este compus;

dar întrucât el o produce pe

(3) $(\exists x)$ (□ x este compus)

prin generalizare existenţială, el trebuie, de asemenea, să predice o proprietate despre 9 — proprietatea despre care (3) spune că ceva o are. (Să numim aceasta „proprietatea de a fi în mod necesar compus".) (2), deci, în aceste două abordări, exprimă atât modalitatea *de dicto*, cât şi modalitatea *de re*; şi numai datorită acestui rol dual o propoziţie *de dicto* de genul lui (2) este supusă generalizării existenţiale.

Dar complexitatea unor contexte ca, de exemplu, „□ ___ este compus" şi „◊ ______ este prim", în alternativele lui Smullyan şi Hintikka, nu se opreşte aici. Pentru că, în timp ce (2) joacă rolul dual de a predica necesitatea despre (22) şi o proprietate despre 9, propoziţii cum sunt, de exemplu,

(17) □ numărul planetelor este compus

şi

(20) ◊ numărul planetelor este prim

nu pot tot atât de elegant să exprime atât modalitatea *de dicto,* cât şi modalitatea *de re.* Dublul rol al lui (2) este acceptabil deoarece judecăţile exprimate de

nouă este compus este necesară

şi

nouă are proprietatea de a fi în mod necesar compus

sunt echivalente într-un sens foarte strict, dacă într-adevăr avem aici de a face cu două judecăţi diferite. Dar (17) şi (20) nu pot juca atât de uşor atât rolul *de dicto,* cât şi pe cel *de re,* prima exprimând ceva echivalent cu fiecare din:

(17') *Numărul planetelor este compus* este necesară;

şi

(17") Numărul planetelor are proprietatea de a fi în mod necesar compus;

iar cea de-a doua făcând acelaşi lucru pentru:

(20') *Numărul planetelor este prim* este posibilă;

şi

(20") Numărul planetelor are proprietatea de a fi posibil prim.

Motivul este, desigur, că (17') şi (17") diferă în privinţa valorii de adevăr. Prima este falsă; dar numărul planetelor are proprietatea de a fi în mod necesar compus dacă 9 este compus, iar 9 are această proprietate dacă (2) o produce pe (3) prin generalizare existenţială. Şi fireşte că o deosebire similară în privinţa valorii de adevăr le caracterizează şi pe (20') şi (20"). Răspunsul lui Hintikka şi replica lui Smullyan (a doua versiune), prin urmare, se deosebesc în acest punct, primul interpretând-o pe (17) în sensul lui (17'), iar cel de-al doilea interpretând-o în sensul lui (17").

În oricare dintre aceste abordări, (2) este supusă generalizării existenţiale, iar (3) are sens numai întrucât

(4) ______ este compus

joacă acest rol complex şi întortocheat; unele dintre substituţiile sale de instanţă — de exemplu, (2) — exprimă atât modalitatea *de re,* cât şi modalitatea *de dicto,* pe când altele — de exemplu, (17) — îndeplinesc numai una dintre aceste funcţii. Şi în oricare dintre aceste abordări, deosebirea este orientată către o deosebire între termenii singulari obţinuţi. În prima abordare, „9“, dar nu „numărul planetelor“, „denotează acelaşi obiect în orice lume posibilă“; în această abordare, o substituţie de instanţă a lui (4) exprimă atât modalitatea *de dicto,* cât şi modalitatea *de re* numai dacă termenul său singular se aseamănă cu „9“ în această privinţă. În abordarea lui Smullyan, o substituţie de instanţă a lui (4) joacă acest dublu rol numai dacă nu apar consideraţii cu privire la domeniu — adică, numai dacă termenul singular conţinut este nume, nu descripţie. Să presupunem că spunem că un termen singular este *propriu* dacă şi numai dacă rezultatul inserării lui în spaţiul gol al formulei

(4) [______' este compus

exprimă atât modalitatea *de re,* cât şi modalitatea *de dicto.* Când susţin că unele propoziţii modale *de dicto* sunt supuse generalizării existenţiale, abordările lui Hintikka şi Smullyan trebuie să distingă termenii singulari proprii de termenii singulari care nu sunt proprii. Aceşti termeni proprii sunt cei datorită cărora *de re* se întâlneşte cu *de dicto.*

Ambele abordări oferă, deci, un mod de a raţiona de la o judecată cum este, de exemplu, (2), la generalizarea sa existenţială — un mod care nu manifestă absurdităţile despre care vorbeşte iniţial Quine. Dar fiecare plăteşte un preţ — *acelaşi* preţ: fiecare este obligată să facă distincţia între termeni proprii şi termeni care nu sunt proprii.

6. Logica modală şi esenţialismul

Dacă acestea sunt replicile la obiecţia lui Quine faţă de logica modală cuantificată, care este, la rândul său, răspunsul lui Quine? Răspunsul, într-un cuvânt (sau două) este ESENŢIALISMUL ARISTOTELIC. În definitiv, Quine, dacă-l înţeleg

eu bine, nu intenţionează să insiste că „; ______ este compus" nu exprimă o proprietate. Critica sa fundamentală constă, în schimb, în aceea că cel care o interpretează astfel va pierde drumul în junglele esenţialismului aristotelic, doctrina „că unele dintre atributele unui lucru (cu totul independent de limbajul în care ne referim la acel lucru, dacă ne referim cumva) pot fi esenţiale pentru lucru, iar altele accidentale. De exemplu, un om sau un animal vorbitor, sau un biped fără pene (pentru că, în fapt, ele sunt toate aceleaşi *lucruri*) este în mod esenţial raţional şi în mod accidental biped şi vorbitor, nu doar *qua* om, ci *qua* el însuşi"[15]. (FLPV, p. 21)

Dar de ce anume? Argumentul are aici două fire interconectate. Am remarcat că replica lui Smullyan şi răspunsul lui Hintikka se unesc în realizarea unei distincţii între termenii singulari proprii şi cei improprii. Dar fiecărui termen singular *t* îi corespunde o condiţie specială. Această distincţie între termenii singulari, deci, este oglindită de o distincţie între condiţiile speciale; de exemplu, condiţiile:

(32) $x = \sqrt{x} + \sqrt{x} + \sqrt{x} \neq x$

şi

(33) Se găsesc exact x planete

corespund termenilor singulari proprii şi, respectiv, celor improprii, care denotează acelaşi număr (FLPV, p. 149). Dar realizarea acestei distincţii, spune Quine, ne angajează faţă de esenţialismul aristotelic:

> „Cu toate acestea, singura speranţă în susţinerea logicii modale cuantificate se află în adoptarea unui demers care să se asemene mai curând cu cel al lui Smullyan decât cu cel al lui Church sau Carnap, în modul următor: trebuie respinsă obiecţia mea. Ei trebuie să constea în a argumenta sau a decide că cuantificarea în contexte modale are sens chiar dacă orice valoare a variabilei unei asemenea cuantificări este determinabilă prin condiţii care nu sunt analitic echivalente una cu alta. Singura speranţă se află în acceptarea situaţiei ilustrate de (32) şi (33) şi

insistenţa, în pofida ei, ca obiectul x în discuţie să fie în mod necesar mai mare decât 7. Aceasta înseamnă a adopta o atitudine ofensatoare faţă de anumite moduri de a-l specifica pe x, de exemplu (33), şi a favoriza alte moduri, de exemplu (32), ca ceva care relevă mai bine „esenţa" obiectului. Consecinţele lui (32) pot fi, din acest punct de vedere, privite ca fiind în mod necesar adevărate despre obiectul care este 9 (şi este numărul planetelor), în timp ce unele consecinţe ale lui (33) sunt încă considerate numai drept contingent adevărate despre acel obiect.

Evident, această întoarcere la esenţialismul aristotelic este necesară dacă trebuie insistat asupra cuantificării în contexte modale. Un obiect, din el însuşi şi prin orice nume sau chiar nici un nume, trebuie să fie văzut ca având unele dintre trăsăturile sale în mod necesar, iar pe altele în mod contingent, în pofida faptului că aceste ultime trăsături decurg la fel de analitic dintr-unele moduri de specificare a obiectului ca şi cele dintâi trăsături din alte moduri de specificare a lui". (FLPV, pp. 154–155)

Aşadar, aparent, această distincţie între termeni singulari sau condiţii, cruciale pentru cele două abordări menţionate mai sus, constituie o revenire la esenţialism, o doctrină despre care Quine nu vorbeşte favorabil: „A apăra esenţialismul aristotelic nu constituie, însă, un obiectiv al planului meu. O asemenea filosofie este la fel de nerezonabilă după părerea mea, ca şi după părerea lui Carnap sau a lui Lewis. Iar în concluzie aş spune, aşa cum n-au făcut Carnap şi Lewis: cu atât mai rău pentru logica modală". (FLPV, p. 156)

Dar la această concluzie se poate ajunge şi pe o altă cale, mai directă. Smullyan şi Hintikka susţin că „[illegible] ______ este compus" exprimă o proprietate despre care

(3) (Ex) ([illegible] x este compus)

spune că cel puţin un lucru o are. Este de o importanţă fundamentală să vedem următoarea chestiune. Dată fiind înţelegerea *de dicto* a lui „[illegible] " — singura explicaţie oferită de Lewis,

Hughes şi Cresswell *et al.*[16] — dată fiind această explicaţie şi interpretarea obiectuală obişnuită a cuantificatorului, nu mai avem fantoma unei explicaţii a lui „□" din (3). Acest lucru este fundamental. În (3), „□" nu exprimă modalitatea *de dicto;* el nu serveşte la predicarea adevărului necesar despre judecata exprimată de propoziţia pe care o guvernează, negăsindu-se acolo nici o asemenea propoziţie şi judecată. Înarmaţi numai cu explicaţia *de dicto* obişnuită a lui „□", n-avem condiţii de adevăr pentru această propoziţie. Nu cunoaştem condiţiile în care un obiect o satisface pe

(4) □ ______ este compus

sau ce proprietăţi exprimă acest context. Dacă *y* este un obiect denotat de un termen singular, *y* satisface un context ca, de exemplu, „______ este roşu" dacă un rezultat oarecare al completării spaţiului gol cu un termen singular care-l denotează pe *y* este o propoziţie adevărată; *y* nu poate să satisfacă acest context dacă un astfel de rezultat este fals. Dar, desigur, acest lucru nu se poate aici; pentru că, dat fiind faptul că nu avem de a face decât cu înţelegerea *de dicto* a lui „□", găsim că

(17) □ numărul planetelor este compus

şi

(2) □ 9 este compus

diferă în privinţa valorii de adevăr. Aşadar, cum să spunem oare când anume un obiect o satisface pe (4)? Cunoaşterea deosebirii dintre judecăţile necesare şi cele contingente nu este de nici un ajutor aici.

Ceea ce trebuie să cunoaştem, fireşte, este ce anume proprietate exprimă (4) şi ce anume spune (3) că are ceva; iar obiecţia lui Quine, aşa cum îl înţeleg eu pe el, este că noi nu putem da o interpretare sau explicaţie acestei propoziţii şi acestui context fără a ne angaja la esenţialismul aristotelic. Ceea ce este important, cred, nu este observaţia corectă, dar trivială, că dacă cuantificăm într-un context modal, cum este (4), trebuie să considerăm că acel context exprimă o proprietate pe

care o are un obiect, dacă o are cumva, sub orice descripţie, cu orice nume sau chiar fără nici un nume. Aceasta rezultă în mare măsură din legea lui Leibniz şi interpretarea noastră obiectuală a cuantificării. Chestiunea este mai curând după cum urmează. Dată fiind doar interpretarea *de dicto* uzuală a lui „□“, nu ni s-a spus *ce proprietate este* cea pe care o exprimă (4); şi nu ştim cum să interpretăm o formulă cum este (3). Noi ştim, desigur, că orice proprietate ar exprima (4), ea se va supune legii lui Leibniz, aceasta fiind o condiţie a capacităţii de a fi proprietate; dar nu ştim care ar putea fi acea proprietate. Iar sugestia lui Quine, dacă îl înţeleg eu, este că o interpretare naturală sau standard a logicii modale cuantificate (care explică în felul acesta care este proprietatea pe care o exprimă (4)) va implica esenţialismul: în această interpretare, formule caracteristice cum ar fi, de exemplu, (3), nu vor fi mai inteligibile decât această distincţie antică dintre proprietăţile esenţiale şi cele neesenţiale ale obiectelor.

7. Atacul lui Quine şi prof. Marcus

Are oare Quine dreptate?

Prof. Marcus[17] spune că are, dar nu se lasă impresionată de acest lucru. Ea este de acord că logica modală cuantificată este esenţialistă; esenţialismul faţă de care este angajată această logică este, însă, după aprecierea ei, doar trivial şi, în consecinţă, nu chiar atât de insolit încât să ne speriem de el. Ea consideră ca reprezentativ un sistem cuantificat S_5 care conţine constante individuale (dar nu şi descripţii definite) şi include atât simbolul abstracţiei, cât şi schema de axiome

(23) $x \in \hat{y}A \equiv B$, unde B reprezintă rezultatul înlocuirii fiecărei apariţii libere a lui y în A cu x.

Să numim această expresie teoria QM. Simbolurile abstracte dobândesc o interpretare naturală ca denotând atribute; deci, orice propoziţie QM care conţine un nume al unui obiect oarecare x, este echivalentă în QM cu una sau mai multe propoziţii care predică un atribut despre x.

$\Box$ (Aa ∨ ~Aa),

de exemplu, este echivalentă, în virtutea lui (23), cu

$a \in \hat{y} \Box (Ay \vee {\sim}Ay)$,

care predică despre *a* atributul denotat de „$\hat{y} \Box (Ay \vee {\sim}Ay)$", un atribut în mod plauzibil identificat, spune dna Marcus, cu proprietatea pe care o are un obiect *x* dacă şi numai dacă el ar avea atributul $\hat{y}$ (Ay ∨ ~Ay) *în mod necesar* sau *în mod esenţial* (*ibid.*, p. 92).

Dna Marcus caracterizează o teorie *T* ca *în mod slab esenţialistă* dacă se găseşte un atribut oarecare $\hat{y}Ay$ astfel încât

(24) $(\exists x)(\exists z)(\Box(x \in \hat{y}Ay) . {\sim}\Box(z \in \hat{y}Ay))$

să fie o teoremă a lui *T*; ea este *în mod tare esenţialistă* dacă se găseşte un atribut astfel încât

(25) $(\exists x)(\exists z)(\Box (x \in \hat{y}Ay) . z \in \hat{y}Ay . {\sim}\Box(z \in \hat{y}Ay))$

să fie o teoremă. Să remarcăm că o teorie poate fi esenţialistă în sensul lui Quine (de mai sus), fără a conta dacă este esenţialistă în mod slab sau în mod tare în sensul dnei Marcus. Să presupunem că o extensiune a lui QM conţine aserţiunea că

Fb şi $\sim\Box$Fb

alături de

$\Box$(Bb ∨ ~Bb).

Va rezulta că

$b \in \hat{x}Fx . {\sim}\Box b \in \hat{x}Fx$

şi

(26) $\Box b \in \hat{x}(Bx \vee {\sim}Bx)$;

adică, b are unele dintre atributele sale în mod esenţial, iar pe altele doar în mod accidental. O teorie cum este aceasta este esenţialistă în sensul lui Quine, dar nu este neapărat necesar să fie nici în mod slab, nici în mod tare esenţialistă în sensul dnei Marcus.

Așa ar trebui să stea lucrurile. Dar ce anume îl deranjează pe Quine în legătură cu esențialismul? El argumentează în felul următor ideea „lipsei de sens" a propoziției

(31) (Ex) x este în mod necesar mai mare decât 7:

„Tot ceea ce este mai mare decât 7 este număr, și orice număr dat x mai mare decât 7 poate fi în mod unic determinat de către orice condiții diferite, dintre care unele o au pe «$x > 7$» drept consecință *necesară*, iar altele nu au această consecință. Unul și același număr x este în mod unic determinat de condiția:

(32) $x = \sqrt{x} + \sqrt{x} + \sqrt{x} \neq x$

și de condiția:

(33) Se găsesc exact x planete,

dar (32) o are pe «$x > 7$» drept consecință necesară, în timp ce (33) n-o are. Proprietatea *necesară* de a fi mai mare decât 7 n-are sens dacă este aplicată unui număr x; necesitatea se atribuie numai conexiunii dintre «$x > 7$» și metoda specială (32), ca opusa lui (33), a specificării lui x". (FLPV, p. 149)

Dar o condiție de genul lui „Fx ∨ ~Fx" este o consecință a oricărui mod de specificare a lui x; susținerea că x are în mod esențial atributul exprimat de această condiție n-ar trebui, deci, să prilejuiască nici un fel de neliniște quiniană. Prin urmare, o teorie care își limitează atribuțiile esențialiste la propoziții cum ar fi, de exemplu, (26), ar trebui să fie destul de inocentă, chiar dintr-un punct de vedere quinian. O teorie esențialistă este indezirabilă, din acest punct de vedere, numai dacă insistă că unele obiecte au în mod esențial unele atribute pe care altele, dacă au cumva, le au în mod accidental. Rezultă de aici caracterizarea dnei Marcus a esențialismului slab și tare.

Dată fiind caracterizarea ei, în consecință, este imediat evident că QM (sau, mai curând, o extensiune trivială a ei) este în mod slab esențialistă. Pentru că, să presupunem că adăugăm asumpția că se găsesc cel puțin doi indivizi și să presupunem

că avem pentru ei numele „a“ și „b“: în aceste condiții, printre teoremele pe care pe care le vom avea se află:

$$\Box\, a \in \hat{y}(y = a)$$

și

$$\sim\Box\, b \in \hat{y}(y = a).$$

Prin urmare, se găsește un atribut — $\hat{y}(y = a)$ — astfel încât:

$$(\exists x)(\exists z)(\Box\,(x \in \hat{y}(y = a))\,.\sim\Box\,(z \in \hat{y}(y = a))).$$

Întrucât aceasta este o instanță a lui (24), s-a arătat că QM este în mod slab esențialistă. Să presupunem acum că o adăugăm pe „$\Box\, a \neq b$“ (în QM, aceasta va decurge probabil din „$a \neq b$“), alături de asumpția că se găsește cel puțin o proprietate pe care o are b, dar nu în mod esențial: s-o reprezentăm pe aceasta din urmă prin:

$$Fb\,.\sim\Box\, Fb.$$

Se observă ușor că teoria care rezultă este în mod tare esențialistă. Avem:

$$\Box\,(a = a \vee Fa)\,.\,(b = a \vee Fb)\,.\sim\Box\,(b = a \vee Fb)$$

și, prin urmare,

$$\Box\, a \in \hat{y}(y = a \vee Fy)\,.\, b \in \hat{y}(y = a \vee Fy)\,.\sim\Box\, b \in \hat{y}(y = a \vee Fy),$$

care produce, evident, substituția de instanță potrivită a lui (25).

Așadar, QM (sau o extensiune trivială a ei) este atât în mod slab, cât și în mod tare esențialistă. Dar în acest caz nu s-a dovedit oare că obiecția lui Quine este adevărată? După dna Marcus, susținerea lui Quine este adevărată, dar trivială. Dar cum anume? Să presupunem, spune ea, că suntem de acord

> „că un atribut este non-referențial cu privire la un obiect a dacă el este reprezentat de un simbol abstract care nu-l menționează pe a. Altfel, el este referențial cu privire la a. Dar (23), axioma care guvernează abstracția, ne spune că deși o judecată poate să-i atribuie o multitudine de

atribute lui a, aceste atribuiri sunt în mod strict echivalente. De exemplu,

$a \in \hat{x}(x \mathrm{I}\, x) \equiv a \in \hat{x}(a \mathrm{I}\, x).$

Din principiul substituţiei pentru echivalenţa strictă, rezultă că toate enunţurile care conţin atribute referenţiale pot fi înlocuite cu enunţuri care conţin atribute non-referenţiale în QM. Aceasta sugerează că se găseşte un sens suplimentar în care atributele demonstrabil esenţiale sunt triviale în QM... deoarece orice enunţ care conţine un atribut referenţial poate fi, în virtutea lui (23), înlocuit cu unul echivalent care nu conţine un atribut referenţial, asemenea atribute esenţiale sunt trivializate în QM".

Cred că putem înţelege cele de mai sus în felul următor. Să presupunem că spunem că un atribut $\hat{y}\mathrm{A}y$ este QM-esenţialist dacă

(24) $(\exists x)(\exists z)(\Box x \in \hat{y}\mathrm{A}y \,.\, {\sim}\Box z \in \hat{y}\mathrm{A}y)$

este o teoremă a lui QM. D-na Marcus intenţionează s-o susţină pe:

(27) Orice propoziţie QM-demonstrabilă de forma $\Box x \in \hat{y}\mathrm{A}y$, unde $\hat{y}\mathrm{A}y$ este QM-esenţialistă, este QM-echivalentă cu o altă propoziţie de această formă în care atributul reprezentat nu este QM-esenţialist.

Probabil că argumentul pentru (27) poate fi interpretat după cum urmează. Dacă $\hat{y}\mathrm{A}y$ este un atribut QM-esenţialist şi S este orice propoziţie demonstrabilă de forma $\Box x \in \hat{y}\mathrm{A}y$, atunci $\hat{y}\mathrm{A}y$ va fi referenţială cu privire la x. Astfel, de exemplu,

(28) $\Box\, a \in \hat{y}(y = a)$

este QM-demonstrabilă, iar atributul pe care-l predică despre a este referenţial cu privire la a. Dar orice propoziţie S care predică despre x un atribut referenţial cu privire la x este QM-echivalentă cu o propoziţie care predică despre x un atribut care este non-referenţial cu privire la el: pur şi simplu se înlocu-

ieşte orice apariţie a numelui lui x din S cu o variabilă şi se aplică abstracţia. S este, prin urmare, echivalentă cu o propoziţie de forma $| \; x \in \hat{y}\mathrm{B}y$, unde $\hat{y}\mathrm{B}y$ nu este QM-esenţialistă. (28), de exemplu, este QM-echivalentă cu

$$| \; a \in \hat{y}(y = y);$$

şi, desigur, $\hat{y}(y = y)$ nu este referenţială cu privire la a.

(27) pare plauzibilă; să presupunem că acceptăm adevărul ei. D-na Marcus crede, după cât se pare, că rezultă că QM, deşi esenţialistă, este numai *în mod trivial* esenţialistă. Aparent, ea vrea să sugereze ceva de genul:

(29) O teorie T în care orice teoremă care predică despre un obiect x posesia esenţială a unui atribut T-esenţialist este echivalentă cu o propoziţie care predică despre x posesia esenţială a unui atribut care nu este T-esenţialist, dacă este cumva esenţialistă, este numai în mod trivial astfel.

Nu este uşor de observat că, sau de ce lucrurile trebuie să stea aşa. Înainte de toate, într-o teorie T care (ca şi QM) o conţine pe (23), o propoziţie de genul

$$| \; a \in \hat{x}\mathrm{F}x$$

va fi echivalentă cu

$$| \; \mathrm{F}a$$

şi, prin aceasta, cu

$$a \in \hat{x} | \; \mathrm{F}a.$$

Atributul $\hat{x} | \; \mathrm{F}a$ nu este, însă, T-esenţialist întrucât, conform cu T, orice lucru îl are. Să presupunem, aşadar, că o teorie de genul lui QM conţine aserţiunea esenţialistă non-trivială următoare în modul cel mai evident posibil:

$| \;$ Paul Y. Zwier $\in \hat{x}$(x este un interlocutor plin de spirit),

de exemplu. O astfel de aserţiune va fi echivalentă, în teoria de genul menţionat, cu una care *nu* predică un atribut esenţialist despre obiectul în discuţie — în cazul de faţă cu

Paul Y. Zwier ∈ $\hat{x}$| (Paul Y. Zwier este un interlocutor plin de spirit),

unde atributul reprezentat nu este esenţialist şi, prin urmare, teoria în discuţie va fi, în virtutea lui (29), numai în mod trivial esenţialistă. Dar cu siguranţă că dacă *orice* teorie este în mod non-trivial esenţialistă, aceasta despre Paul Zwier este.

Desigur, acest neajuns al lui (29) poate fi uşor remediat; putem restrânge clasa atributelor în discuţie la cele ale căror simboluri ale abstracţiei sunt de forma $\hat{y}$A, unde *y* apare liber în A. (29), astfel revizuită, susţine că o teorie *T* de genul lui QM este cel mult în mod trivial esenţialistă dacă orice teoremă care predică un atribut *T*-esenţialist despre orice obiect *x* este *T*-echivalentă cu una care predică despre *x* un atribut non-esenţialist al cărui operator al abstracţiei satisface condiţia tocmai menţionată. Dar principiul modificat în acest fel este încă în cel mai bun caz îndoielnic. Hai s-o extindem pe QM prin adăugarea unor nume de numere, a predicatului „C*x*“ (pentru „*x* este compus“) şi a lui „| C9“. În aceste condiţii,

(30) | 9 ∈ $\hat{y}$C*y*

este echivalentă cu fiecare dintre

| C9, | 9 = 9 şi | 9 ∈ $\hat{y}(y = y)$.

(30) este, deci, echivalentă în această teorie cu

| 9 ∈ $\hat{y}(y \in y)$

care, desigur, predică despre 9 un atribut care nu este esenţialist şi satisface condiţia menţionată în revizuirea lui (29). Susţinerea că în conformitate cu această explicaţie teoria noastră este numai în mod trivial esenţialistă, însă, este în cel mai bun caz extrem de neplauzibilă. Prin urmare, (29) (sau forma sa revizuită) nu ne oferă nici un motiv serios pentru a crede că QM este cel mult în mod trivial esenţialistă. Am putea, de asemenea, argumenta că o logică modală propoziţională standard este angajată faţă de modalitatea *de dicto* cel mult într-un mod trivial, deoarece orice enunţ de forma | *S*, demonstrabil în teo-

rie, este în mod demonstrabil echivalent cu $p \vee \sim p$, care nu conţine nici un fel de operatori modali.

Privită într-o perspectivă mai largă, ideea care stă la baza lui (29) pare a fi aceasta. Dacă o teorie sau o persoană se angajează faţă de o judecată *P* care predică despre un obiect *x* posesiunea esenţială a unui atribut esenţialist (un atribut pe care numai unele lucruri îl au în mod esenţial) şi dacă *P* este echivalentă într-un sens tare cu un enunţ care predică despre *x* un atribut care nu este esenţialist în acest sens, atunci, în această măsură, esenţialismul îmbrăţişat este inofensiv şi doar trivial. Poate că un asemenea esenţialism este, într-adevăr, inofensiv, dar nu pare deloc trivial. Un esenţialist care le acceptă pe

(31) Socrate este în mod esenţial non-număr

şi

(31*) Socrate este în mod esenţial persoană

va susţine probabil că Socrate are o proprietate *P* în mod esenţial doar în cazul în care Socrate o are pe *P* şi nu se găseşte nici o lume posibilă în care să aibă complementara ei[18]. Este probabil ca el să susţină şi că (31) şi (31*) sunt în mod tare echivalente în sensul că sunt adevărate în exact aceleaşi lumi. Mai general, este probabil ca el să susţină că dacă *p* şi *q* sunt orice enunţuri care predică, fiecare, despre Socrate posesiunea esenţială a unei oarecare proprietăţi, atunci *p* şi *q* sunt echivalente în acest sens. Atributele *a fi auto-identic* şi *a fi colorat-dacă-este-roşu* vor fi esenţiale pentru Socrate, astfel încât un enunţ care o predică pe oricare dintre ele despre el va fi echivalent cu (31) şi (31*). Dar aceste două atribute sunt esenţiale, de asemenea, despre orice altceva; ca atare, ele nu sunt atribute esenţialiste. Prin urmare, un asemenea esenţialist va susţine că orice judecată care predică posesiunea esenţială a unui atribut esenţialist despre un obiect este echivalentă cu un enunţ care predică un atribut non-esenţialist despre acelaşi obiect. Dar ar putea oare un asemenea esenţialist să protesteze, printr-un efort genial pentru a calma neliniştile lui Quine, că această echivalenţă dovedeşte că teoria lui este cel mult *în mod trivial*

esenţialistă? Aceasta ar fi, în cel mai bun caz, rău concepută; ar fi, într-adevăr, greu să ne dăm seama ce anume ar putea înţelege el prin „trivial".

8. Atacul lui Quine şi prof. Parsons

Terrence Parsons[19] este de acord că ceea ce-l nedumereşte pe Quine nu este doar sugestia că unele proprietăţi — *a fi colorat dacă este roşu*, de exemplu — sunt esenţiale pentru posesorii lor; acest lucru este cât se poate de inofensiv. Esenţialismul devine stingheritor, spune el, atunci când merge mai departe şi adaugă că se găsesc proprietăţi pe care unele obiecte le au în mod esenţial, iar altele le au în mod accidental sau nu le au deloc. Propunându-şi să caute un criteriu sintactic al acestei versiuni stingheritoare a esenţialismului — o formulă astfel încât dacă o teorie confirmă o instanţă a ei, prin aceasta s-a dovedit că teoria respectivă este angajată faţă de esenţialismul de acest fel — Parsons o consideră mai întâi pe

(32) $(\exists x_1)\ldots(\exists x_n)\Box F \,.\, (\exists x_1)\ldots(\exists x_n){\sim}\Box F$;

Cu toate acestea, el o respinge pe (32) pe baza faptului că unele dintre instanţele sale sunt „stingheritoare"; de exemplu,

(33) $(\exists x)(\exists y)\Box(Fx \vee {\sim}Fy).(\exists x)(\exists y)\,{\sim}\Box(Fx \vee {\sim}Fy)$

şi

(34) $(\exists x)(\exists y)\Box(x = y).(\exists x)(\exists y)\,{\sim}\Box(x = y)$[20].

Prin urmare, el înaintează spre

(35) $(\exists x_1)\ldots(\exists x_n)(\pi_n x_n.\Box F).(\exists x_1)\ldots(\exists x_n)(\pi_n x_n.{\sim}\Box F)$,

unde F este o formulă deschisă ale cărei variabile libere sunt incluse printre x_i-i şi unde $\pi_n x_n$ este o conjuncţie de formule de forma $x_i = x_j$ sau $x_i \neq x_j$ pentru orice $1 \leq i \leq j \leq n$, dar care nu include atât pe $x_i = x_j$, cât şi pe $x_i \neq x_j$ pentru orice i şi j. (p. 77)

O teorie este, aşadar, esenţialistă dacă conţine o instanţă a lui (35). Dar cum ar putea face o teorie un asemenea lucru? Dacă sau (1) o oarecare instanţă a lui (35) este teoremă, sau (2)

adăugarea la teorie a unui „fapt non-modal evident şi incontestabil" produce o astfel de propoziţie, sau (3) teoria permite formularea unei astfel de propoziţii esenţiale (p. 78). Aşadar, este oare logica modală cuantificată angajată în aceste sensuri faţă de esenţialism? Evident, răspunsul depinde de genul de logică modală despre care discutăm; iar Parsons îşi propune să trateze clasa sistemelor a căror semantică este analizată de către Saul Kripke[21]. Ceea ce arată Parsons este că pentru sistemele lui Kripke există modele *maximale* — adică modele în care $\mathcal{U}$ este (în mod esenţial) non-vid şi în care pentru orice submulţime $\mathcal{U}^*$ a lui $\mathcal{U}$ şi orice funcţie χ pune în corespondenţă biunivocă literele predicative P^n cu submulţimile lui $\mathcal{U}^n$, se găseşte o lume W în K astfel încât $\psi(W) = \mathcal{U}^*$, iar $\phi(P^n, W) = \chi(P^n)$, pentru toţi P^n alţii decât „=". Intuitiv, putem concepe un model maximal ca fiind un model în care pentru fiecare obiect x din $\mathcal{U}$ şi pentru fiecare predicat P^1, se găseşte o lume în care x există şi P^1 este adevărată despre el, şi una în care el există dar P^1 este falsă despre el (şi în mod similar, desigur, pentru n-tupluri din $\mathcal{U}$ şi predicate n-adice).

Ceea ce este important cu privire la un model maximal este faptul că în el nici o propoziţie esenţială nu este adevărată în nici o lume. Rezultă, desigur, că nici o propoziţie esenţială nu este teoremă a nici unuia dintre aceste sisteme; deci, logica modală în stilul lui Kripke nu este angajată faţă de esenţialism în sensul (1). O altă consecinţă este faptul că nici o mulţime de propoziţii non-modale ale sistemului, împreună cu teoremele sistemului, nu implică (prin logica obişnuită a predicatelor) vreo propoziţie esenţială; Parsons consideră că aceasta (p. 79) arată că logica modală în stilul lui Kripke nu este angajată faţă de esenţialism nici în sensul (2). Pe de altă parte, o asemenea logică modală este în mod evident angajată faţă de esenţialism în sensul (3), deoarece este destul de clar că orice număr de propoziţii esenţiale sunt formulabile în ea. Acest angajament, însă, nu trebuie să ne sperie, pentru că „Să presupunem că logicianul modal nu dă crezare nici unei propoziţii esenţiale. În aceste condiţii, el are un mijloc simplu de a atribui condiţii de adevăr determinate (şi naturale) tuturor propoziţiilor esenţiale.

Aceasta înseamnă că ele sunt considerate false în toate lumile posibile. Cu alte cuvinte, libertatea de angajare faţă de esenţialism în primele două sensuri acordă libertate oricărui angajament contestabil în sensul (3)" (85). Ideea lui Parsons, atât cât îl înţeleg eu aici, este că în timp ce logicianul modal este angajat faţă de *lipsa de sens* a propoziţiilor esenţialiste, libertatea de angajare în primele două sensuri îi acordă libertatea de a atribui condiţii de adevăr acestor propoziţii în orice mod doreşte. De exemplu, el le poate pur şi simplu declara ca fiind în mod necesar false, realizând o adăugare adecvată la axiomele şi la regulile de evaluare semantică.

Dar logica modală, aşa cum este *aplicată,* se află cu adevărat în centrul atenţiei lui Quine; ceea ce găseşte el deosebit de deconcertant este faptul că adăugarea la axiome a unui enunţ de modalitate *de dicto* relativ neproblematic — de exemplu,

(36) $\Box$ 9 este mai mare decât 7 —

produce un enunţ

(37) $(\exists x)$ $\Box$ x este mai mare decât 7,

care în mod evident ne angajează faţă de esenţialism. Răspunsul lui Parsons aici este de a sugera că (36) poate fi formulată mai curând aşa:

(36') $\Box$ $(\exists x)(\exists y)$ (x este nouă şi y este şapte şi x este mai mare decât y),

decât aşa:

(36") $(\exists x)(\exists y)$ $\Box$ (x este nouă şi y este şapte şi x este mai mare decât y).

(Aici, „nouă" şi „şapte" nu sunt luaţi ca termeni singulari, ci pur şi simplu drept componente ale predicatelor „este nouă" şi „este şapte".) Cea de a doua este adevărată numai dacă se găseşte o pereche de obiecte x şi y astfel încât x să fie nouă şi y să fie şapte în orice lume posibilă şi, în orice lume, x să fie mai mare decât y — evident, o teză esenţialistă. Prima, pe de altă parte, n-o produce pe (37) şi nu ne angajează faţă de esenţia-

lism, deoarece ea cere numai ca în fiecare lume să se găsească o pereche de obiecte dintre care unul să fie nouă, celălalt fiind şapte şi mai mic decât primul. Desigur, nu rezultă că aceleaşi obiecte sunt nouă şi şapte în orice lume; şi, prin urmare, nu este de aşteptat rezultatul esenţialist.

Are oare Parsons dreptate? Noi putem accepta şi aplica logica modală cuantificată şi semantica sa, spune el, dezavuând în acelaşi timp esenţialismul prin formularea unor enunţuri de genul lui (36) după modelul lui (36') în loc de cel al lui (36"), susţinând că cea de a doua este falsă. Dar putem noi oare face acest lucru cu vreo oarecare aparenţă de plauzibilitate? La urma urmei, ce înseamnă „este nouă“? Ce proprietate exprimă aceasta? Probabil că acest predicat este adevărat despre un obiect numai în cazul în care acel obiect este numărul nouă, adică este identic cu nouă. Pentru a presupune pe (36") falsă, deci, trebuie să presupunem că se găseşte o lume posibilă în care lucrul care este în fapt (în această lume) identic cu nouă, sau nu este identic cu nouă, sau nu este mai mare decât şapte. Trebuie să presupunem, în plus, că acest lucru — lucrul care este în fapt nouă — este într-o oarecare lume identic cu numărul şaptesprezece — altfel, *a nu fi şaptesprezece* va fi esenţială pentru el, dar nu pentru şaptesprezece, şi vom fi înapoi la esenţialismul stingheritor. Într-adevăr, va trebui să presupunem că se găseşte o lume în care acest lucru nu este nicidecum număr, şi una în care el este tricicletă — altfel, *a fi număr* şi *a fi tricicletă* vor fi esenţiale pentru el, dar nu pentru orice lucru. Dar sunt oare aceste supoziţii sesizabile? Dacă acceptăm schema semantică, dar respingem esenţialismul, va trebui să le acceptăm. Cât despre mine şi casa mea, însă, considerăm că este incredibil să se găsească stări de lucruri posibile astfel încât dacă ele s-ar fi realizat, lucrul care *este* numărul nouă *ar fi fost* numărul 17, sau Taj Mahal sau tricicletă.

Tertipul sugerat de a o interpreta pe (36) în sensul lui (36') mai curând decât în cel al lui (36"), declarând-o pe cea de a doua falsă, poate câştiga o plauzibilitate nemeritată din susţinerea familiară că teoria numerelor poate fi „redusă“ la teoria mulţimilor în diferite moduri[22]. Conform acestei susţineri, pu-

tem prezerva aritmetica dacă, de exemplu, identificăm pe zero cu mulţimea vidă şi un număr dat diferit de zero cu mulţimea unitate a predecesorului său. Sau, am putea interpreta fiecare număr diferit de zero ca fiind mulţimea predecesorilor săi. Sau, am putea, dacă am vrea, identifica numerele naturale cu anumite obiecte de un fel cu totul diferit; tot ceea ce se cere cu adevărat este o mulţime infinit numerabilă de obiecte, împreună cu o relaţie datorită căreia ele formează o secvenţă sau o progresie. Şi întrucât, practic, orice lucru este al zecelea element dintr-o progresie, orice obiect poate fi „identificat", în acest sens, cu nouă. Ar putea fi ispititor să vedem în acest fapt o justificare sau o evidenţă pentru o susţinere ca aceea că

(38) Numărul nouă ar fi putut fi tricicletă;

pentru că se găseşte o reducere a teoriei numerelor în care nouă să fie identificat cu o tricicletă.

Eu cred, însă, că ar fi greşit să se argumenteze în favoarea lui (38) conform cu cele sugerate. În Capitolul II am văzut că nouă poate fi identificat, în sensul pe care-l avem acum în vedere, cu o tricicletă sau cu mulţimea unitate a lui opt; nu rezultă că nouă este posibil tricicletă sau, de altfel, posibil o mulţime[23]. Dar să ne întoarcem în schimb la obiectele cu care se identifică de obicei numerele — entităţi ca, de exemplu, mulţimea unitate a mulţimii vide. Ar fi putut fi *aceasta* tricicletă sau mătuşa lui Quine? Aici răspunsul mi se pare şi evident şi negativ. Să presupunem, prin urmare, că urmărim să aplicăm logica noastră modală la enunţuri ca, de exemplu:

$\Box$ mulţimea unitate a mulţimii vide are numai un membru;

sau

$\Box$ mulţimea unitate a mulţimii vide nu este tricicletă;

dacă dorim să urmăm metoda lui Parsons pentru a evita esenţialismul, va trebui să acceptăm ideea că într-o oarecare lume posibilă lucrul care *este* (în această lume) mulţimea unitate a mulţimii vide are mai mult decât un membru sau nu este nici-

decum mulţime, ci tricicletă. Problema este că modul lui Parsons de evitare a angajamentului faţă de esenţialism reclamă un preţ prea mare. Putem accepta şi aplica logica modală şi evita, totodată, esenţialismul în modul pe care-l sugerează Parsons numai dacă suntem pregătiţi să facem aceste supoziţii bizare.

Dar poate că mai important este faptul că nu ne aşteptăm ca această procedură să risipească neliniştile quiniene cu privire la logica modală. În esenţă, aceste nelinişti dau naştere opiniei lui Quine că pentru a aplica această logică trebuie să ne angajăm faţă de enunţuri ca, de exemplu, numărul nouă este în fapt compus şi, în plus, n-ar fi putut, în nici un fel de circumstanţe posibile, să fie prim — adică, faţă de supoziţia că nu se găseşte nici o stare de lucruri posibilă sau lume posibilă astfel încât, dacă ea s-ar fi realizat, nouă ar fi fost prim. Susţinerea lui Quine nu este, desigur, că o astfel de supoziţie este acceptabil de clară, dar în mod evident falsă; el crede (corect sau greşit) că enunţuri ca acestea sunt incoerente sau lipsite de sens. Sigur că aceste obiecţii, dacă sunt valabile, se vor extinde cu aceeaşi forţă şi la supoziţiile pe care ni le cere Parsons, aşa cum intenţionează să facă logicienii modali pentru a evita esenţialismul — de exemplu, ca aceea că se găseşte o stare de lucruri posibilă astfel încât, dacă s-ar fi realizat, ceea ce este în fapt nouă ar fi fost tricicletă sau numărul 17 sau Marele Teton. *Dacă,* aşa cum susţine Quine, n-are sens să spunem că nouă (dar nu orice lucru) este compus în orice lume posibilă, acelaşi lucru va fi, probabil, valabil pentru susţinerea că pentru orice proprietate (consistentă) dorim, se găseşte o lume posibilă în care 9 o are.

9. Esenţialismul şi semantica aplicată

Ceea ce este, însă, central şi cel mai important aici este lucrul următor. Fără îndoială că Parsons are dreptate când susţine că nici o propoziţie esenţială nu este teoremă a sistemelor lui Kripke sau extensiuni consistente realizate prin adăugarea unor axiome libere modale. Dar acest lucru nu este decisiv pentru problema dacă logica modală cuantificată în stilul lui

Kripke este sau nu angajată faţă de esenţialism. Pentru că, la urma urmei, de ce ar crede Parsons că o teorie care conţine o teoremă esenţialistă *este* angajată faţă de esenţialism? Evident, el ia semantica lui Kripke în ceea ce pare a fi un mod foarte direct şi perceptibil — cum ar fi, printre altele, un mod de a da semnificaţie sau interpretare formulelor logicii modale. El face acest lucru interpretând-o pe

(3) $(\exists x) \mid$ (x este compus),

de exemplu, ca exprimând aserţiunea că există un obiect care are proprietatea de a fi compus în orice lume. Astfel interpretată, semantica conţine ideile că se găsesc astfel de lucruri cum sunt lumile posibile — „stări de lucruri posibile sau moduri în care ar fi putut fi lumea", după cum se exprimă Parsons (p. 78). Ea conţine, de asemenea, ideea că un individ dat există în unele (dar poate nu în toate) dintre aceste lumi şi că indivizii au proprietăţi în aceste lumi. În această interpretare, o propoziţie esenţială exprimă o judecată care este adevărată numai dacă există anumite obiecte x şi y şi o proprietate P astfel încât P să-l caracterizeze pe x, dar nu şi pe y, în orice lume posibilă. Dar dacă x o are pe P în orice lume posibilă, atunci nu este posibil ca lui x să-i fi lipsit P; adică, x o are pe P în mod esenţial. O teorie cu o propoziţie esenţială ca teoremă, deci, este angajată faţă de susţinerea că unele proprietăţi sunt esenţiale pentru unele obiecte, dar nu pentru toate obiectele; ea este, deci, angajată faţă de esenţialism în sensul lui Parsons.

Dar a lua semantica lui Kripke în acest mod — ca interpretând o propoziţie de genul lui (3) — înseamnă, desigur, a o considera drept semantică *aplicată*, nu semantică *pură*[24]. Strict vorbind, ceea ce prezintă Kripke este o semantică pură. O structură model, de exemplu, este orice triplet (G,K,R), în care G este un membru al lui K, iar R este reflexivă în K. K ar putea fi o mulţime de oraşe, de exemplu, cu G fiind cel mai mare. În particular, K nu este neapărat necesar să fie o mulţime de lumi posibile. Iar $\psi(W)$, celălalt element dintr-o structură model, este orice funcţie de la K la mulţimi de obiecte. Semantica pură ca atare nu este angajată faţă de nici un fel de doctrină filosofi-

că. Desigur, semantica pură nu reușește nici să ne dea o semnificație sau interpretare pentru „$\Box$"; ea nu ne spune ce anume ar putea semnifica o propoziție ca

(3) $(\exists x) \Box\, x$ este compus.

Pentru aceasta, trebuie să invocăm o semantică *aplicată* adecvată. Parsons apelează la semantica aplicată care se asociază în mod firesc cu semantica pură a lui Kripke. *K* a fi în acest caz o mulțime de lumi posibile. În aceste lumi există obiecte; adică, cel puțin unele lumi posibile sunt astfel încât dacă ele s-ar fi realizat, ar fi existat unele obiecte; α este cât se poate de clar o astfel de lume. Iar $\psi(W)$ va atribui fiecărei lumi *W* mulțimea obiectelor care există în *W* — mulțimea obiectelor care ar exista dacă *W* ar fi actuală[25]. În afară de aceasta, membrii lui $\mathcal{U}$ *au proprietăți* (în mod alternativ: sunt astfel încât predicatele sunt adevărate despre ele) în aceste lumi — același obiect având proprietăți poate diferite în lumi posibile diferite.

Semantica aplicată ne dă, desigur, o semnificație pentru (3) și alte formule; (3) este acum susținerea că există un obiect care are proprietatea de a fi compus în fiecare lume posibilă. Dar prin același procedeu, semantica, astfel interpretată, este angajată față de esențialism. Să considerăm, înainte de toate, o formulă cum ar fi

(39) $(\exists x)(\exists y)\Box(x = y).(\exists x)(\exists y)\sim\Box(x = y)$,

o formulă pe care Parsons n-o consideră stingheritor de esențialistă. (39) este o teoremă a unor extinderi triviale ale sistemelor considerate. Interpretată în conformitate cu semantica aplicată, (39) va fi adevărată numai dacă există o pereche de obiecte — să le numim „*a*" și „*b*" — astfel încât *a*, dar nu *b*, să aibă proprietatea de a fi identic cu *a* în orice lume posibilă — adică, în mod esențial. În consecință, (39), astfel interpretată, implică esențialismul. Este drept că, așa cum arată Parsons, (39) va fi „adevărată în orice domeniu cu mai mult decât un singur obiect" și va fi adevărată deoarece „cei doi cuantificatori din primul conjunct pot avea ca domeniu aceleași obiecte" (p. 76). Lucrurile stau, fără îndoială, așa: dar cum o pot ele

absolvi pe (39) de angajamentele esenţialiste? Ceea ce arată ea, într-adevăr, este că nu trebuie neapărat să se adauge mai mult decât judecata că există cel puţin două obiecte pentru a ajunge la concluzia esenţialistă. (39) va fi adevărată numai dacă se găsesc anumite obiecte *a* şi *b* în $\psi(G)$ astfel încât (a,a), dar nu (b,a), să fie atribuită lui „=“ în orice lume — adică, numai dacă există un obiect care în orice lume să aibă proprietatea de a fi identic cu *a* şi un alt obiect care să nu aibă această proprietate în orice lume. Dar dacă este aşa, atunci esenţialismul este adevărat; şi orice teorie astfel interpretată care o are pe (39) drept teoremă este evident angajată faţă de esenţialism în sensul că teoria este adevărată, în această interpretare, numai dacă şi esenţialismul este adevărat.

Să considerăm, în plus, astfel de proprietăţi mundan-indexate[26] ca, de exemplu, *a-avea-P-în-α* sau *a-avea-P-în-G*. Conform semanticii aplicate, un obiect care o are pe *P* în fapt va avea proprietatea *a-avea-P-în-G* şi o va avea în orice lume — adică, în mod esenţial. Aşadar, dacă acceptăm semantica aplicată şi adăugăm unele adevăruri triviale, suntem angajaţi faţă de esenţialism. De exemplu, dacă adăugăm adevărul că se găsesc mai multe lucruri care există în lumea actuală, dintre care unele, dar nu toate, au proprietatea de a fi înţelept, va trebui să presupunem că unele obiecte au proprietatea *a fi înţelept în G* în mod esenţial, în timp ce altele n-o au. În orice lume, Socrate va avea proprietatea *îl învaţă pe Platon în G;* majoritatea celorlalţi membri ai lui $\psi(G)$ nu au această demnitate. Deci, Socrate şi nu orice lucru are această proprietate în mod esenţial. S-ar putea, desigur, argumenta că proprietăţi ca, de exemplu, *a fi identic cu Socrate* sau *a fi cârn în G* nu sunt proprietăţi „obişnuite“ sau „naturale“[27]. Fără îndoială, aceste proprietăţi nu sunt printre acestea în care, în conducerea de zi cu zi a treburilor noastre, avem un interes covârşitor. Totuşi, se găsesc astfel de proprietăţi, oricât de stinghere şi neelegante ar fi; iar noi nu modificăm acest fapt batjocorindu-le sau ponegrind originea lor. Problema lui Parsons este dacă semantica lui Kripke pentru logica modală cuantificată este sau nu angajată faţă de esenţialism. Răspunsul este că semantica *pură* a lui Kripke nu

este în nici un fel angajată față de esențialism; dar ea nici nu ne dă vreo semnificație sau interpretare pentru propoziții cum sunt cele de genul lui (3). Pentru aceasta trebuie să apelăm, așa cum face Parsons, la o semantică *aplicată;* iar semantica aplicată, în mod natural asociată cu semantica pură a lui Kripke, este într-adevăr angajată față de esențialism.

Este, desigur, posibil să se asocieze o semantică aplicată foarte diferită cu semantica pură a lui Kripke; s-ar putea, prin urmare, spune că lumile posibile sunt doar un *façon de parler* sau un procedeu euristic menit să ajute imaginația. În aceste condiții, suntem obligați să dăm semnificație lui „$\square$“ și propozițiilor de genul lui (3) într-un alt mod — posibil în termeni de vorbitori de limbaje naturale (sau vreun segment favorit al lor) și angajamentele lor lingvistice[28]. Aici apar multe probleme interesante; dacă o astfel de interpretare poate fi sau nu realizată și susținută în detaliu, rămâne de văzut. Dar deocamdată rezultatul pare a fi acesta. Nemulțumirea inițială a lui Quine este că astfel de contexte caracteristice logicii modale cuantificate cum este „$\square$ *x* este compus“ nu exprimă proprietăți; de aceea, instanțele lor nu pot susține cum trebuie cuantificarea existențială. Această teză nu este nicidecum evident adevărată și nici Quine nu intenționează să insiste asupra ei. În schimb, el trece la acuzația că rezultatul interpretării și aplicării logicii modale cuantificate presupune ceea ce el numește esențialismul aristotelic. Aici, Quine pare a avea dreptate, cel puțin în măsura în care semantica aplicată, în modul cel mai natural asociată cu versiunea dominantă a semanticii pure, implică în mod evident adevărul acestei doctrine antice. Dacă trebuie sau nu să ne alăturăm lui Quine și să declarăm „Cu atât mai rău pentru logica modală cuantificată“ este, desigur, o altă problemă. Sper că în capitolele precedente am demonstrat că nu este nevoie de așa ceva.

NOTE

1 În *From a Logical Point of View* (menționată, în cele ce urmează, prin FLPV), New York: Harper & Row, 1961, p. 147.

2 De la un capăt la altul al acestui pasaj, Quine pare că o utilizează pe (15) ca variantă stilistică a lui „În mod necesar, 9 este mai mare decât 7“.

3 A se vedea Capitolul I, Secţiunea 2.

4 Lewis şi Langford, *Symbolic Logic,* New York, 1932; retipărită New York: Dover, 1951, p. 123.

5 *An Introduction to Modal Logic,* London: Methuen, 1968, pp. 22–24.

6 Într-adevăr, dacă extindem logica modală obişnuită prin adăugarea unor nume pentru propoziţii, a unui predicat al necesităţii „N" şi a regulilor: $\vdash p \,/\, \therefore NB$ şi $NB \,/\, \therefore \vdash p$ (unde B o denotează pe *p*), producem rapid un paradox; a se vedea R. Montague, „Syntactical Treatments of Modality, with Corollaries on Reflexion Principles and Finite Axiomatizability", în *Acta Philosophica Fennica,* fasc. xvi, 1963, pp. 153–168.

7 Voi vorbi, de asemenea, despre faptul că o propoziţie exprimă o judecată; desigur, şi aceasta necesită o parafrază în concepţia lui Quine.

8 A se vedea mai jos, p. 343.

9 Ca opusă interpretării „substituţionale" a dnei Marcus; a se vedea articolul său „Interpreting Quantification", în *Inquiry,* 5 (1962), pp. 252--259; a se vedea, de asemenea, J. M. Dunn şi N. Belnap, Jr., „The Substitutional Interpretation of the Quantifiers", *Nous,* 2 (1968), pp. 177–185.

10 Acolo unde o propoziţie este în mod necesar adevărată dacă exprimă o judecată în mod necesar adevărată. Pentru a evita anumite versiuni ale paradoxului mincinosului, putem adăuga că *S* are ca domeniu propoziţii care sunt adevărate sau false, adică exprimă judecăţi.

11 A se vedea, de exemplu, „The Modes of Modality", în *Acta Philosophica Fennica,* fasc. xvi, 1963, pp. 65–82.

12 „The Modes of Modality", p. 73. A se vedea mai sus, Capitolul V, Secţiunea 3.

13 „Modality and Description", în *Journal of Symbolic Logic,* 13, 1 (1948), pp. 31–37. Retipărit în Leonard Linsky, *Reference and Modality,* Oxford: Oxford University Press, 1971, pp. 88–100. A se vedea, de asemenea, Frederick B. Fitch, „The Problem of the Morning Star and the Evening Star", în *Philosophy of Science,* 17 (1949), pp. 137–140.

14 A se vedea R. Thomason and R. Stalnaker, „Modality and Reference", *Nous,* 2 (1968), pp. 359–372.

15 Această doctrină poate avea sau nu mult de-a face cu Aristotel. Quine însuşi remarcă faptul că „ea i se atribuie lui Aristotel, supus, desigur, contradicţiei de către cercetători, aceasta fiind pedeapsa pentru atribuirile lui Aristotel". „Esenţialismul aristotelic", aşa cum utilizează Quine termenul, este înţeles a fi o etichetă sugestivă mai curând decât o descriere exactă din punct de vedere istoric; problema dacă Aristotel a acceptat sau nu esenţialismul aristotelic nu se află în centrul preocupărilor lui Quine.

16 A se vedea mai sus, pp. 334–335.

17 „Essentialism in Modal Logic", în *Nous,* 1 (1967), p. 91.

18 A se vedea mai sus, Capitolul IV, Secţiunea 8.

19 „Essentialism and Quantified Modal Logic", în *Philosophical Review,* 78 (1969), pp. 35-52. Retipărit în L. Linsky, (ed.), *Reference and Modality,* Oxford University Press, 1971. Paginile indicate sunt din acest volum.

20 A se vedea mai jos, p. 370.

21 Pentru o scurtă prezentare a semanticii lui Kripke, a se vedea Capitolul VII, Secţiunea 2.

22 A se vedea mai sus, Capitolul II, Secţiunea 2.

23 A se vedea mai sus, Capitolul II, Secţiunea 2.

24 Pentru distincţia dintre semantica pură şi semantica aplicată, a se vedea mai sus, Capitolul VII, Secţiunea 4.

25 Interpretată astfel, această semantică conţine ideea că se găsesc sau s-ar fi putut găsi obiecte care nu există; a se vedea mai sus, Capitolul VII, Secţiunea 5.

26 A se vedea Capitolul IV, Secţiunea 11.

27 A se vedea R. Marcus, „Essential Attribution", în *Journal of Philosophy*, 68 (1971), p. 195; şi a se vedea mai sus, p.

28 A se vedea B. van Fraassen, „Meaning Relations among Predicates", în *Nous*, 1 (1967), pp. 161–179 şi „Meaning Relations and Modalities", în *Nous*, 3 (1969), pp. 155–167.

INDEX